



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1992

Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients

Von Nordheim, Eckhard

Abstract: Das Volk Israel lebte im Schnittpunkt mehrerer großer Kulturen des Alten Orients. Es ist nur natürlich, dass diese Kulturen das kulturelle, soziale, politische und wirtschaftliche Leben Israels beeinflusst haben. Im Alten Testament finden sich jedoch nicht nur Spuren von Übernahme fremder Vorstellungen, sondern auch von bewusster Ablehnung und polemischer Zurückweisung wie von gezielter Veränderung. Übernahme, Ablehnung und Veränderung geschahen nicht zufällig und unbewusst. Sie waren Teil eines bewusst vollzogenen Prozesses – des Ringens Israels um Selbstbehauptung unter den altorientalischen Grosskulturen. Dieser Prozess begleitete Israel während seiner ganzen Geschichte – von den Anfängen bis in die neutestamentliche Zeit hinein. Die vorliegende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, das Ringen Israels um Selbstbehauptung in wesentlichen Geschichtsetappen und zentralen alttestamentlichen Texten aufzuspüren und exemplarisch darzustellen.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-151412>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Von Nordheim, Eckhard (1992). Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

Eckhard von Nordheim

Die Selbstbehauptung Israels
in der Welt des Alten Orients

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts
der Universität Freiburg Schweiz,
des Seminars für Biblische Zeitgeschichte
der Universität Münster i. W.
und der Schweizerischen Gesellschaft
für orientalische Altertumswissenschaft
herausgegeben von
Othmar Keel
unter Mitarbeit von Erich Zenger und Albert de Pury

Zum Autor:

Eckhard v. Nordheim (1942) studierte evang. Theologie an der kirchl. Hochschule in Neuendettelsau, in Hamburg und Heidelberg; 1969–1974 wiss. Assistent in München; 1974–1980 zuerst Dozent, dann Prof. auf Zeit in Giessen; seit 1984 Honorarprofessor in Giessen; 1973 Promotion in München; 1990 Habilitation in Frankfurt.

Buchveröffentlichungen: «Die Lehre der Alten I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hell.-röm. Zeit», Leiden, 1980; «Die Lehre der Alten II. Das Testament als Literaturgattung im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient», Leiden, 1985.

Mitherausgeber von «Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden», Wien, 1991 ff.

Eckhard von Nordheim

Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients

Religionsgeschichtlicher Vergleich
anhand von Gen 15/22/28,
dem Aufenthalt Israels in Ägypten,
2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Nordheim, Eckhard von:

Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients: religions-
geschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels
in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104 / Eckhard von Nordheim. –
Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992
(Orbis biblicus et orientalis; 115)

ISBN 3-525-53749-2 (Vandenhoeck und Ruprecht)

ISBN 3-7278-0792-X (Univ.-Verl.)

NE: GT

Die Druckvorlagen wurden vom Herausgeber
als reprofertierte Dokumente zur Verfügung gestellt

© 1992 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0792-X (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53749-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	1
A. Einführung	3
I. Zum religionsgeschichtlichen Vergleich	3
II. Übernahme und Ablehnung in verschiedenen Bereichen	13
a) Kult	13
b) Rechtswesen	14
c) Königtum	16
III. Wege der Erkenntnis von Kulturkontakt: Archäologie und Literatur	19
IV. Ergebnisse der Einzelstudien	22
B. Unser Gott und unsere Ahnen. Die Aneignung kanaanäischer Heiligtumsätiologien durch Israel	25
Einleitung	25
1. Gen 15,7-21	27
Ergebnis	40
2. Gen 22,1-19	43
Ergebnis	59
3. Gen 28,10-22	62
Ergebnis	77
Zusammenfassung	80
C. Der Gott der Hebräer. Überlegungen zum Aufenthalt Israels in Ägypten	85
Ergebnis	102

D. König und Tempel. Der Hintergrund des Tempelbauverbotes in 2 Samuel 7	103
Exkurs	123
Ergebnis	128
E. Ein Prophet kündigt sein Amt auf. (Elia am Horeb)	129
Ergebnis	152
F. Der große Hymnus des Echnaton und Psalm 104. Gott und Mensch im Ägypten der Amarnazeit und in Israel	155
Psalm 104 (Text)	157
Hymnus des Echnaton (Text)	160
G. Gesamtzusammenfassung	185
H. Ausblick	189
Abkürzungsverzeichnis	193
Literaturverzeichnis	197
Register der Bibelstellen	215

VORWORT

Die "Selbstbehauptung Israels" in seiner orientalischen Umwelt - das ist genau so gut ein Thema der modernen Zeit, wie es ein Thema des alten Israel gewesen ist in der Epoche der Großreiche der Assyrier, Babylonier, Perser, Griechen und Römer. Heute wird die Frage der Selbstbehauptung, d.h. der Bewahrung der Identität des Volkes Israel, vor allem unter militärischem Aspekt diskutiert. Die kulturellen Gesichtspunkte, die kaum weniger wichtig für die Existenz des Volkes sind, bleiben im allgemeinen im Hintergrund; doch ist nicht der innere Zusammenhalt eines Volkes auf Dauer genau so wichtig wie der äußere Bestand?

Heute ist das Hauptproblem Israels in kultureller Hinsicht das Zusammenwachsen der verschiedenen Kulturen, die die jüdischen Einwanderer nach Israel mitgebracht haben. Damals - in alter Zeit - waren es die kulturellen Einflüsse der Israel umgebenden Großreiche in Ägypten und Mesopotamien, aber auch der kleineren Reiche in Libanon und Syrien, die eine sehr große Wirkung auf Israel ausübten. Manches hat Israel von diesen Kulturen übernommen, anderes zurückgewiesen und bekämpft, wieder anderes zwar aufgenommen, aber dabei mehr oder weniger stark verändert. Alle drei Arten der Kulturbeggnung (Übernahme, Ablehnung, Veränderung) geschahen nicht zufällig und unbewußt sondern absichtlich und bewußt, sie ereigneten sich auch nicht plötzlich, sondern vollzogen sich in einem oft sehr lang andauernden Prozeß. Mehr noch als das jeweilige Ergebnis in dieser Auseinandersetzung Israels mit seiner altorientalischen Umwelt spiegelt gerade der Prozeß in sich das intensive Ringen um die Konturen der eigenen Identität, die "Selbstbehauptung", wider.

Die vorliegende Untersuchung möchte nun diesen Prozeß anhand von wichtigen Etappen der Geschichte Israels und an markanten Texten in ihrer traditionsgeschichtlichen Entwicklung exemplarisch verdeutlichen. Dabei sollen sich literar- und formkritische, traditionsgeschichtliche und kultursoziologische Beobachtungen gegenseitig ergänzen und befruchten. Die gefundenen Ergebnisse sind Hypothesen, die den Leser zu eigenen Überlegungen und Forschungen anregen wollen. Dadurch wird die Geschichte Israels, gerade in geistesgeschichtlicher Hinsicht, immer lebendiger und für einen Leser unserer Zeit viel attraktiver, weil verständlicher und lebensnäher.

Die Fertigstellung dieser Habilitationsschrift hat sich lange hingezogen; denn meine Tätigkeit als Oberkirchenrat und Ausbildungsreferent, zuerst bei der Evangelischen Kirche in Deutschland und dann in der Evangelischen

Kirche in Hessen und Nassau, hat mir nicht viel freie Zeit gelassen. Die Sorgen - und teilweise irrationalen - Ängste in Zusammenhang mit dem übergroßen Andrang zum Pfarrerberuf haben fast die gesamte Zeit und Kraft in Anspruch genommen. Umso erleichterter bin ich nun, daß die Arbeit endlich abgeschlossen ist und veröffentlicht werden kann. Dazu wurden die älteren Abschnitte auf den neuesten Stand der Diskussion gebracht.

Vielen Personen danke ich für ihre freundliche Mithilfe:
 meiner ehemaligen Sekretärin, Frau Hannelore Bachmann, die mit Fleiß und großer Geduld das Manuskript in Maschinschrift übertragen hat;
 meinem Freund Andor Izsak, der mit großem Engagement den kompletten Computersatz hergestellt hat;
 Frau Vikarin Gabriele Göbel für das Erstellen des Registers;
 den Alttestamentlern der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt und ihrer exzellenten Bibliothek, die mir viel Zeit, die ansonsten für ein langwieriges Ausleihverfahren nötig gewesen wäre, erspart haben;
 den Gutachtern im Habilitationsverfahren am Frankfurter Evangelisch-Theologischen Fachbereich, Herrn Prof.Dr.W.Schottroff und Herrn Prof. Dr.D.Georgi, und den auswärtigen Gutachtern, Herrn Prof.Dr.K.Baltzer, München, und Herrn Prof.Dr.E.Gerstenberger, Marburg,
 und schließlich Herrn Prof.Dr.O.Keel, der meine Arbeit bereitwillig in seine Schriftenreihe "Orbis biblicus et orientalis" aufgenommen hat.

Für einen Zuschuß zu den Druckkosten bin ich der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und meinen Eltern sehr dankbar.

Über weiterführende Beobachtungen, Anregungen, Ergänzungen oder Kritik zu den hier vorgelegten Arbeitsmethoden und Ergebnissen würde ich mich freuen.

Münster/Odenwald, den 2.9.1991

Eckhard v. Nordheim

A. EINFÜHRUNG

I. Zum religionsgeschichtlichen Vergleich

"Die alttestamentlichen Schriftwerke sind das Schönste, was der alte Orient überhaupt hervor-/gebracht hat." Diese klare Feststellung traf H.Gunkel auf dem Fünften Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910 in Berlin.¹ So einfach dieser Satz klingt, enthält er doch zwei grundlegende Prämissen: a) Ein Vergleich der alttestamentlichen Literatur mit der des Alten Orients ist statthaft, ja mehr noch, er ist sogar notwendig, um die Größe und Schönheit des Alten Testaments überhaupt erkennen und einschätzen zu können. Die Literatur Israels ist nur als ein Teil der Kultur des Alten Orients verständlich. b) Ziel des Vergleiches ist es, die Überlegenheit Israels in seinen geistigen, religiösen, moralischen Anschauungen festzuhalten bzw. erst eigentlich festzustellen. Entsprechend formuliert H.Gunkel am Ende seines Vortrages: "Das Gesamtergebnis aber wird dann sicherlich nicht dieses sein, daß die Besonderheit Israels und seiner Religion verschwindet, sondern daß gerade diese Religion in ihrer wunderbaren Größe um so heller hervorstrahlt."²

Der gleichzeitig hohe Wellen schlagende "Bibel-Babel-Streit" zeigte, daß die beiden Prämissen Gunkels keineswegs allgemein anerkannt waren.³ Die Entdeckung der altorientalischen Kulturen und der Einbettung Israels in ihnen war den einen hilfreich und weiterführend, den anderen anstößig und erschreckend. Zehn Jahre nach Gunkels Vortrag auf dem 5. Weltkongreß nannte Friedrich Delitzsch das Vertrauen in die Einzigartigkeit des Alten Testaments und seine Hochschätzung "die große Täuschung"⁴ und setzte sich damit in einen eklatanten Gegensatz zu Gunkel, obwohl doch beide Befürworter des religionsgeschichtlichen Vergleiches waren. Die Arbeit dieser Forschungsrichtung, der "religionsgeschichtlichen Schule", brachte bald zutage, daß das alte Israel vielfältige Verbindungen und Beziehungen zu seinen Nachbarvölkern auf politischem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet

¹ H.Gunkel, Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft, in: Fünfter Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Protokoll der Verhandlungen, hrsg. von M.Fischer u. Fr.M.Schiele, Berlin, 1910, S.169-180, hier S.175/176.

² ebenda, S.180.

³ Siehe hierzu K.Johanning, Der Bibel-Babel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie, Frankfurt/Main, 1988 (Europ. Hochschulschriften Reihe 23, Bd. 343).

⁴ Fr.Delitzsch, Die große Täuschung, Stuttgart/Berlin, 1920.

gepflegt hatte. Schon seine geographische Lage als Landbrücke zwischen den Großkulturen des Niltales und des Zweistromlandes brachte das mit sich. In Friedenszeiten bedeutete das für die israelitische Bevölkerung Wohlstand und kulturelle Bereicherung durch die Teilhabe am internationalen Handel und Austausch, in Kriegszeiten brachte es Elend, weil die großen Handelsrouten zugleich die damaligen Heerstraßen waren. So erlebte Israel die Vorzüge wie die Nachteile der Tatsache, als ein kleines Land Verbindungsglied zwischen Großreichen zu sein.

Die aufkommende dialektische Theologie drängte die religionsgeschichtliche und -vergleichende Fragestellung in den Hintergrund. Nicht mehr die sich geschichtlich entwickelnde, kulturverbundene Religion stand im Mittelpunkt theologischer Studien sondern der sich allem menschlichen Fragen entziehende Gott mit seinem konfrontierenden Anspruch an die Existenz des einzelnen. Die Diktatur des Dritten Reiches und der sich daraus ergebende Zweite Weltkrieg mit seinen verheerenden Folgen vor allem für Europa verhinderten ihrerseits weitere größere Forschungen im Vorderen Orient, die internationale Zusammenarbeit vorausgesetzt hätten. Erst in der Nachkriegszeit wurde die Arbeit der religionsgeschichtlichen Schule allmählich wieder aufgegriffen und Stück für Stück fortentwickelt. Neue bedeutende Textfunde kamen zutage, die mit dazu beitrugen, daß sich heute die Kenntnis der altorientalischen Sprachen wie der politischen Geschichte und der allgemeinen kulturellen Entwicklung dieses Raumes erheblich verbessert hat. Aufgrund dessen ist heute eine Behandlung relevanter Probleme des Alten Testaments ohne einen Blick in die altorientalische Umwelt nicht mehr denkbar.

Damit lebt zugleich aber auch die Frage wieder auf, an der die religionsgeschichtliche Schule sich so zerstritten hatte, die Frage nach der Besonderheit Israels. War für Vertreter einer einseitig ungeschichtlich verstandenen Offenbarungstheologie die Umwelt Israels entweder überhaupt unwichtig oder doch nicht mehr als der schwarze Hintergrund, vor dem Israel sich um so deutlicher, weil gegensätzlicher abhebt, und hatten andere immer noch Angst vor der Erkenntnis der Verflochtenheit Israels in der Welt des Alten Orients, so läßt heute der fortgeschrittene Wissensstand der Orientalistik ein Ausweichen vor der Frage nach Abhängigkeit und Eigenständigkeit Israels nicht mehr zu. Dieser Erkenntnis gibt M.Noth programmatischen Ausdruck, wenn er in der Einleitung seiner Geschichte Israels zwei gegensätzliche Thesen, die sich in seinem Sinn ergänzen, nebeneinander stellt:

"Es gibt kaum ein Stück der Geschichte 'Israels', das nicht in deutlich erkennbaren Beziehungen zu diesem altorientalischen Hintergrunde stünde,

dessen Voraussetzungen nicht in dem bewegten altorientalischen Geschehen gesucht werden müßten und zu dem nicht Vergleichbares in der altorientalischen Umwelt 'Israels' vorhanden wäre."⁵

"...daß im Zentrum der Geschichte 'Israels' Erscheinungen begegnen, für die es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt, und zwar nicht deswegen, weil dazu bislang noch kein Vergleichsmaterial zur Verfügung steht, sondern weil nach allem, was wir wissen, dergleichen Dinge in der sonstigen Völkergeschichte überhaupt nicht begegnen."⁶

Beide Sätze lassen sich zusammenfassen in der Behauptung, daß Israels Eigenart seine Konturen erst gewinnt durch die Erkenntnis seiner Verflochtenheit in den Alten Orient und seiner Auseinandersetzung mit ihm. Damit ist aber erst das Problemfeld abgesteckt, das Problem an sich - das methodische Vorgehen beim religions- und kulturgeschichtlichen Vergleich - ist damit noch keineswegs gelöst.⁷ Das zeigt sich beispielsweise, wenn S.Rummel den Vergleich als solchen zur Grundbedingung des Verstehens überhaupt erhebt: "What cannot be compared cannot be understood."⁸ Demgegenüber warnt H.Ringgren vor einem überzogenen "parallel hunting", das meint, alle Probleme des Verstehens seien bereits dann gelöst, wenn es gelingt, für eine biblische Idee oder Sitte eine außerbiblische Parallele zu finden.⁹ Er fordert mit Recht eine Methodik des Vergleichens, etwa anhand folgender Fragen: "What is a parallel, and what use do we make of it? What/does it mean in its original context? How has it found its way into the Bible? What does it mean in its biblical context?"¹⁰

Ein weiteres kommt hinzu: Texte stehen nicht für sich allein, sondern sie sind literarische Produkte eines einzelnen oder einer Gruppe eines bestimmten Volkes in einer bestimmten Zeit. Sie geben Antwort auf Fragen, die von

⁵ M.Noth, Geschichte Israels, Göttingen, 1959⁴, S.10.

⁶ M.Noth, Geschichte Israels, Göttingen, 1959⁴, S.11.

⁷ Die methodische Problematik ist sehr schön beschrieben bei H.Paulsen, Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule, in: ZThK 75, 1978, S.20-55.

⁸ so S.Rummel, Using Ancient Near Eastern parallels in Old Testament study, in: The Biblical Archaeology Review 3,3, 1977, S. 3-11, hier S. 3.

⁹ H.Ringgren, The impact of Ancient Near East on israelite tradition, in: D.A.Knight (ed.), Tradition and theology in the Old Testament, London, 1977, S. 31-46, hier S.32.

¹⁰ ebenda, S.32 f.

Menschen in einer bestimmten Situation aufgeworfen werden. Ändern sich die Umstände, dann werden auch die Texte verändert, den neuen Verhältnissen angepaßt, aktualisiert. Das geschah in Israel genauso wie in den umliegenden Großkulturen.¹¹ Viele Forschungsarbeiten der jüngeren Zeit haben gezeigt, daß Textvergleiche über die Grenzen eines Volkes hinweg erst dann wirklich fruchtbar sind, wenn auch die gesellschaftlichen Verhältnisse der jeweiligen Völker erkennbar und vergleichbar sind (auch im Unterschiedlichen). Das leuchtet etwa für Wirtschafts- oder Rechtstexte unmittelbar ein, gilt in gleicher Weise aber auch für religiöse Texte.¹² Für Israel ist das besonders wichtig, weil es nicht von Anfang an sein Land besaß, so daß es sich darin hätte selbständig entwickeln können, sondern sich sein Land erst suchen und danach mit der vorher dort ansässigen Bevölkerung teilen mußte, einer Bevölkerung, von der es sich in sozialer und kultureller Hinsicht stark unterschied. In der Folgezeit kam es daher zwangsläufig zu einem "Ringens zweier Gesellschaftssysteme",¹³ das sich bis zum Ende der staatlichen Selbständigkeit Israels fortsetzte.

Diese Konfrontation mit einem fremdartigen Gesellschaftssystem führte auch zu erheblichen gesellschaftlichen Veränderungen innerhalb Israels selbst. Das "Israel" der vorstaatlichen Zeit gliederte sich nach Stämmen und Großfamilien/Sippen¹⁴ und kann wohl am besten als akephale, segmentäre Gesellschaft beschrieben werden.¹⁵

Auf Dauer konnte sich ein solches Gesellschaftssystem ohne Zentralinstanz und einheitliche Führung gegenüber den straff zentralistisch-hierarchisch

¹¹ Für Ägypten sehr eindrucksvoll am Beispiel der Sonnenhymnen aufgezeigt von J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen, 1983 (OBO 51).

¹² "When we deal with a society's religion in the Ancient Near East, it is the religion of the collective: the state, nation, city, village, clan. Religion permeated ancient life. It provided the groundwork for the society's ideals, norms, and values, so that everyday life was acted out within a religious framework." (G.W. Ahlström, *An archaeological picture of Iron Age religions in ancient Palestine*, Helsinki, 1984 (Studia Orientalia 55:3), S.4).

¹³ W. Dietrich, *Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme*, Stuttgart, 1979 (Stuttgarter Bibelstudien 94).

¹⁴ s. W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen, 1980.

¹⁵ vgl. Fr. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen, 1978 (WMANT 49), S.203-208.

aufgebauten Gesellschaften seiner Umwelt nicht behaupten. Um seine politische Selbständigkeit, ja vielleicht sogar seine Existenz selbst, zu bewahren, mußte das vorstaatliche Israel seine überkommene Gesellschaftsform erheblich verändern durch den Aufbau einer zentralistischen Staatsform, des Königtums, nach dem Vorbild seiner Umwelt. Da sich dieser Wandel noch dazu in einem relativ knappen Zeitraum vollziehen mußte, ist es nicht verwunderlich, daß beträchtlicher Widerstand dagegen aufkam, der bis zum staatlichen Untergang des Königreiches Juda nicht zum Schweigen kam.¹⁶ So entwickelte sich ein innerisraelitisches gesellschaftliches Ringen um die eigene Identität zwischen dem Zwang zur Anpassung an Neues und der Bewahrung des Alten. Israel mußte lernen, sich in der Welt des Alten Orients zu behaupten.

N.P.Lemche bestreitet allerdings in seinem jüngst erschienenen Buch¹⁷ im Gefolge von und zugleich in Auseinandersetzung mit G.E.Mendenhall¹⁸ und N.K.Gottwald¹⁹, daß es überhaupt zu einer Konfrontation neu eingewanderter ethnischer Elemente mit dem vorgefundenen kanaanäischen Stadtstaatsystem gekommen sei, sondern erklärt das spätere "Israel" als Ergebnis einer innerpalästinensischen sozialen Evolution. Die kanaanäische Stadtkultur der Spätbronzezeit habe einen allgemeinen Niedergang sowohl in politischer wie wirtschaftlicher Hinsicht erlebt. Im Verlauf dieser Entwicklung hätten sich Bevölkerungselemente der kanaanäischen Unterschicht allmählich aus ihrer sozialen Abhängigkeit befreit und in einem Prozeß der "(re)tribalization" verselbständigt. Ein Wechsel in der Bevölkerung Palästinas - durch Zuwanderung - sei nicht feststellbar. Wenn nun "Israel" das Ergebnis eines sozialen Prozesses ist - ohne Einwanderung von außen -,

¹⁶ "Even when the historical situation indicates the need of a change for the sake of expediency, the older institution is not abandoned without controversy." "The forces for kingship won the day, but the institution did not persist without serious misgivings on the part of a vocal minority." (V.W.Rabe, Israelite opposition to the temple, in: CBQ 29, 1967, S.228-233, hier S.228). Siehe auch H.Tadmor, Traditional institutions and the monarchy; social and political tensions in the time of David and Solomon, in: T.Ishida (ed.), Studies in the period of David and Solomon and other essays. Papers read at the international symposium for Biblical studies Tokyo, 5-7 December, 1979, Tokyo, 1982, S.239-257.

¹⁷ N.P.Lemche, Early Israel. Anthropological and historical studies on the israelite society before the monarchy, Leiden, 1985 (SVT 37).

¹⁸ G.E.Mendenhall, The Hebrew conquest of Palestine, in: The Biblical Archaeologist 25, 1962, S.66-87.

¹⁹ N.K.Gottwald, The tribes of Yahweh. A sociology of the religion of liberated Israel 1250-1050 B.C.E., Maryknoll/N.Y., 1979.

dann ist auch der Jahweglaube nichts anderes als eine religiöse Sonderentwicklung, die sich allmählich aus der allgemeinen kanaanäischen Religion herauskristallisiert habe. Zu diesem Ergebnis kommt Lemche ganz am Ende seines Buches in einem knappen Entwurf einer Arbeitshypothese.²⁰

Wenn diese Konzeption zutrifft, dann gab es überhaupt kein Ringen zweier gegensätzlicher Gesellschaftssysteme am Anfang der Geschichte Israels, und dann auch in seinem weiteren Verlauf, sondern stattdessen eine allmähliche, ruhige Entwicklung. Der Jahweglaube einschließlich seiner Ablehnung des Fruchtbarkeitskultes und seiner Geschichtstheologie war dann nur das Endstadium eines emanzipativen Prozesses aus der kanaanäischen Mutterreligion heraus. Zu dieser Konzeption hat W.Thiel in einer Besprechung des Buches von Lemche grundsätzliche Kritik geäußert.²¹ Hinzufügen möchte ich nur

²⁰ "These views accord brilliantly with the working model suggested here for the further study of Israelite religion, which also implies that its special characteristics were the results of a long historical development, rather than its point of departure." (N.P.Lemche, *Early Israel*, S.435).

²¹ W.Thiel, Vom revolutionären zum evolutionären Israel? Zu einem neuen Modell der Entstehung Israels, in: ThLZ 113, 1988, S.401-410. Siehe auch die Darstellung und Kritik der drei grundlegenden Landnahmetheorien bei H.Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen Bd.I*, Göttingen 1984, S.123-127, S.Herrmann, *Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuer Hypothesen*, in: *Studien zur Ethnogenese Bd.2*, Opladen, 1988, S.43-95 (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd.78), und bei I.Finkelstein, *The archaeology of the Israelite settlement*, Jerusalem, 1988, S.295-314. Finkelstein beurteilt aufgrund der archäologischen Befunde die Unterschiede zwischen der kanaanäischen Kultur und der materiellen Kultur der frühen israelitischen Siedlungsgebiete als so grundlegend, daß sie "...refute any theory that the Israelites were malcontents fleeing from the Canaanite polity" (S.352). Er entwickelt dann auf der Basis einer Zusammenschau aller vorliegenden Grabungsergebnisse zur Frühzeit Israels eine Besiedelungstheorie, die sich weitgehend mit der von A.Alt deckt - mit einer gewichtigen Ausnahme: Es habe keine Bevölkerungszuwanderung von außen gegeben. Am Ende der Mittleren Bronzezeit hätte der größte Teil der sesshaften Landbevölkerung auf dem Gebirge Ephraim die Sesshaftigkeit aufgegeben zugunsten einer Lebensform als Kleinviehnomaden. Erst am Ende des 13.Jahrhunderts sei es dann zu einer "resedentarization" dieser Bevölkerungsgruppe gekommen, die zuvor nur einige zehntausend Personen umfaßt habe, aber doch zur Kernzelle des späteren Israel geworden sei.

Ob nun Bevölkerungszuwanderung von außen oder ein sich über Jahrhunderte hinziehender, tiefgreifender gesellschaftlicher Umwandlungsprozeß - wichtig für die vorliegende Arbeit ist Finkelsteins Behauptung einer grundlegenden Verschiedenheit der neuen Siedler im Bergland zur städtisch geprägten kanaanäischen Bevölkerung der Ebenen. "The material culture of indubitably Israelite sites, those in the central hill country, is completely different from that of the Canaanite centers" (S.338). "Points of cultural continuity...were evident primarily in the coastal

eine Beobachtung aus der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Alten Orients: Wenn neue Völker auftraten oder sich neue Gemeinschaften bildeten, dann wurden in der Regel auch deren neue Götter in das bestehende Pantheon integriert. So vollzog sich ein Prozeß der Differenzierung innerhalb des Pantheons, nicht aber aus ihm heraus oder gar gegen es. Die einzig bekannte Ausnahme - die Reform des Echnaton - konnte sich auf Dauer nicht durchsetzen, und war doch eine Reform, oder besser: eine Revolution, von oben, getragen durch staatliche Macht und Autorität! Wieviel weniger Erfolg hätte ein solcher religiöser Umsturz sicherlich gehabt, wenn er nur von einer gesellschaftlichen Unterschicht getragen worden wäre.

Der Glaube Israels ist sicherlich kein Sproß Kanaans. Er hat sich nicht aus der kanaanäischen Religion heraus entwickelt, sondern ist in ständiger Auseinandersetzung mit ihr, in einem Prozeß von Übernahme und Ablehnung, gewachsen. In diesem Wechselspiel wird der Glaube Israels in der Zeit des Alten Orients erst eigentlich verständlich und gewinnt seine realen Konturen. Wer einseitig nur nach Spuren der Übernahme aus anderen religiösen Traditionen sucht oder im Gegensatz dazu die Anzeichen der Ablehnung überbetont, wird kaum ein realistisches Bild des Glaubens Israels und seiner Veränderung unter den Herausforderungen der jeweiligen Zeit gewinnen. Daher gehört eine vorurteilsfreie Aufarbeitung des allgemeinen Denk- und Erfahrungshorizontes der Kulturen des Alten Vorderen Orients und Israels konstitutiv zur Aufgabe der theologischen Erforschung des Alten Testaments hinzu.²²

Die Gedankenwelt und die Ausdrucksformen des Alten Orients können heute auf keinem Gebiet der Forschung am Alten Testament mehr unberücksichtigt gelassen werden, sei es nun bei Kult, Weisheit, Prophetie, Königtum, Recht, Geschichtsschreibung, Mythologie, Sprache, Kunst oder anderem. Werden auf diesen Gebieten die Einflüsse des Alten Orients auf Israel untersucht, dann begegnet man häufig zwei Denkmustern, die sich konträr gegenüberstehen, und je auf ihre Weise versuchen, den außerisraelitischen Einfluß zu

plain and the valleys - areas outside the Settlement regions"(S.355). "Comparing Canaanite material culture at the end of the Late Bronze period with the material culture of Iron I sites in the hill country demonstrates that a demographic socio-economic, and cultural revolution occurred"(S.352). Damit sind wiederum Basis und Ausgangspunkt des späteren Ringens zweier unterschiedlicher Gesellschaftssysteme gegeben.

²² So H.H.Schmid, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich, 1974, S.150.

qualifizieren:²³ Das erste besagt, Israel habe sich dieser oder jener altorientalischen Vorstellung "bedient". Dabei ist eine geistige Souveränität Israels vorausgesetzt, so als habe man in völliger Freiheit und der Möglichkeit der Wahl das eine Element übernehmen, das andere zurückweisen können. Die Wirklichkeit sah sicherlich ganz anders aus. Die Kultur der umliegenden Reiche war derjenigen der eingewanderten Stämme und des späteren verhältnismäßig kleinen Bauernvolkes weit überlegen. Entsprechend mußte die Faszination dieser Kultur, die sie auf Israel ausübte, sehr groß gewesen sein. Die Freiheit, sich dieser Faszination zu entziehen, gab es nicht, ebenso wenig wie eine freie Auswahl unter den Gütern der fremden Kultur. In den meisten Fällen wird Israel nichts anderes übrig geblieben sein, als sich den neuen Einflüssen zu öffnen, wenn man denn in der damaligen Zeit politisch, wirtschaftlich und wohl auch kultisch-religiös überleben wollte. Anders hätte es nie zu der - wenn auch kurzen - Blüte des davidisch-salomonischen Staates kommen können. Israel war stets der Nehmende, aber nicht so, daß man sich "bedienen" ließ oder sich "bedienen" konnte. Oft stand hinter einem Übernahme-Prozeß ein Kampf ums politische oder geistig-religiöse Überleben, wohl nie eine ruhige Aneignung, die jederzeit hätte wieder rückgängig gemacht werden können.

Das andere Extrem in der Wertung einer Übernahme aus einer fremden Kultur fällt unter das Schlagwort "Synkretismus". Dagegen läßt sich zweierlei einwenden: Wer Israels Religion in einer bestimmten Phase synkretistisch nennt, muß eine Vorstellung von "Reinheit" haben, einem Zustand der religiösen Gedanken- und Ausdrucksformen, der sich unberührt von fremden Einflüssen darstellt. Das ist für ein Land wie Palästina, am Schnittpunkt mehrerer Großkulturen gelegen, ganz undenkbar. Zum anderen vermittelt der Begriff "Synkretismus" einen additiven Charakter. Fremde Elemente treten zu den überkommenen hinzu, werden ihnen über- oder untergeordnet. Die Wesenszüge der jeweiligen Einheiten verändern sich dabei nicht oder nur unwesentlich. Dagegen hat W.H.Schmidt am Beispiel der Übernahme der Vorstellung vom Königtum Gottes aus Ugarit²⁴ aufgezeigt, daß Israel diese Aussage über Gott nicht nur modifiziert und in seine eigenen Traditionen integriert hat, sondern daß es wichtige Wesenszüge der fremden Götter El und Baal, denen das Königtum über die Götter für Ugarit zukam, für Israel zer-

²³ Hierzu siehe W.H.Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen, 1982⁴. (Neukirchener Studienbücher 6), S. 186f.

²⁴ W.H.Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, Berlin, 1966². (BZAW 80).

stört hat. Für eine derartige Übernahme ist der Begriff "Integration", der einen Prozeß anzeigt, viel zutreffender als das Schlagwort "Synkretismus".

In seiner Untersuchung der Religionen in Alt-Palästina zur Eisenzeit geht G.W.Ahlström noch über den Begriff "Synkretismus" hinaus, wenn er feststellt: "Judah and Israel did not borrow a foreign "Canaanite" culture. They represent states which emerged out of the Canaanite cultural milieu with Canaanite populations in the early Iron Age period. Thus, "Canaanite" culture is part of their native heritage and not a borrowed form."²⁵ Diese Position liegt nahe bei der schon besprochenen von N.P.Lemche. Das dazu Gesagte gilt auch hier. Wenn auch Ahlströms Urteil wegen seiner Einfachheit und mangelnden Differenzierung sicher weit überzogen ist, so beachtenswert ist doch das, was sich hinter den Worten "native heritage" verbirgt. Bei aller Komplexität fremder Einflüsse auf alttestamentliche Traditionen gibt es doch auch so etwas wie ein gemeinsames "Erbe" des westsemitischen Großraumes, eine Grundhaltung des Denkens, eine gemeinsame sprachliche Ausgangsbasis, die ähnliche Erscheinungen bei verschiedenen Völkern hervorrufen kann, ohne daß eine direkte Beziehung zueinander, eine gegenseitige Beeinflussung vorliegen muß. Mit H.Ringgren²⁶ sollte man deshalb bei der Untersuchung möglicher Einflüsse auf Israel unterscheiden zwischen a) Elementen des gemeinsamen Erbes, b) Elementen, die im Laufe der Geschichte Israels tatsächlich "importiert" worden sind, und c) Elementen, die das Ergebnis einer Protesthaltung gegen fremde Ideen waren. Wie zum Beispiel in den Eliaerzählungen deutlich wird, kann es ja gerade aus dem Protest gegen das Eindringen fremder Vorstellungen zu einer Weiterbildung der eigenen Überlieferung in eine bestimmte Richtung kommen.

Wenn man nun etwa durch einen Vergleich von Texten, ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Einbettung und der Erkenntnis des möglichen Weges der Überlieferung von außerhalb nach Israel zu der begründeten Annahme einer Fremdbeeinflussung gekommen ist, dann fehlt doch noch ein wesentlicher Schritt, um diesen Prozeß der Integration in seiner Tiefe zu verstehen: Es ist noch zu fragen nach der *Motivation*, aus der heraus Israel sich dieser fremden Vorstellung oder Tradition geöffnet hat, und nach den *Kriterien*, die es dabei in der Übernahme, Modifikation oder auch Abstoßung angewandt hat.

Wenn man solche theologischen Maßstäbe und Richtlinien herausarbeiten kann, dann erst ist man wirklich zum Herzen des Glaubens Israels vorge-

²⁵ G.W.Ahlström, An archaeological picture, S. 10.

²⁶ H.Ringgren, The impact of Ancient Near East on Israelite tradition, S.42.

drungen und zum movens seiner geschichtlichen Fortentwicklung.²⁷ Es ist wohl unrealistisch, beim jetzigen Forschungsstand der alttestamentlichen Wissenschaft zu versuchen, einen solchen Kriterienkatalog für die gesamte Dauer der Geschichte des Volkes Israel zu entwickeln. Vielleicht ist das auch überhaupt unmöglich.²⁸ An einzelne, für die geschichtliche Entwicklung Israels besonders wichtige Texte können und müssen diese Fragen aber gestellt werden. Ein solcher Versuch soll in den folgenden Studien unternommen werden.

²⁷ W.H.Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, S.187, nennt als solche Kriterien die Ausschließlichkeitsforderung Jahwes und das zweite Gebot, die Geschichtsgebundenheit des Glaubens und das Verständnis der Offenbarung aus dem Wort.

²⁸ Einen solchen Versuch hat C.F.Whitley, *The genius of ancient Israel. The distinctive nature of the basic concepts of Israel studied against the cultures of the Ancient Near East*, Amsterdam, 1969, unternommen, aber seine Ergebnisse sind sicher nicht mehr als ein Beitrag zur Diskussion.

II. Übernahme und Ablehnung in verschiedenen Bereichen

Bedeutsam ist weiterhin, daß die Bereitschaft Israels zu Übernahmen bzw. dessen Notwendigkeit nicht auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens gleich groß war. Es gab ambivalente Bereiche, in denen Übernahmen auf der einen Seite und Ablehnung und Protest auf der anderen sich gegenüberstanden. Daneben lassen sich Bereiche beobachten, in denen sich Israel relativ selbständig entwickelt hat, weitgehend ohne Beeinflussung von außen. Schließlich gab es Gebiete mit außerordentlich starker Abhängigkeit. Als Beispiele können für das erste der Kult, für das zweite das Rechtswesen und für das dritte das Königtum gelten. Wenn sie im folgenden getrennt angesprochen werden, muß man sich aber zugleich immer bewußt bleiben, daß es nicht total voneinander geschiedene Bereiche sind, daß sie vielmehr Kontaktstellen miteinander haben, ja sich zum Teil sogar wechselseitig bedingen.

a) Kult: Lange wogte die Diskussion um das sogenannte "myth and ritual pattern",²⁹ die Konzeption eines gemeinsamen Grundstockes von mythischen und rituellen Elementen in allen Kulturen des Alten Vorderen Orients, der sich ursprünglich in Mesopotamien entwickelt und dann, wenn auch in modifizierter Form, über das ganze Gebiet ausgebreitet habe. Wenn auch diese Theorie in ihrer strikten Form heute nur noch wenige Anhänger haben dürfte, so ist doch nicht zu leugnen, daß Israel gerade im Bereich des Kultischen vieles aus seiner Umwelt, vor allem aus Kanaan, entlehnt hat. Das dürfte wohl für die drei großen Jahresfeste mit ihrem Bezug zur Fruchtbarkeit des Landes gelten (Mazzotfest, Wochenfest, Laubhüttenfest),³⁰ für verschiedene Opferarten,³¹ für Psalmen und Hymnen³², für die persönliche

²⁹ Ausgelöst durch S.H.Hooke (ed.), *Myth and ritual. The myth and ritual of the Hebrews in relation to the culture pattern of the Ancient East*, London, 1933.

³⁰ R.de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Bd.II, Freiburg/Basel/Wien, 1962, S.341-362; G.Sauer, *Israels Feste und ihr Verhältnis zum Jahweglauben*, in: G.Braulik (Hrsg.), *Studien zum Pentateuch*. W.Kornfeld zum 60. Geb., Wien/Freiburg/Basel, 1977, S.135-141.

³¹ R.Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen, 1967 (WMANT 24); G.C.Heider, *The cult of Molek. A reassessment*, Sheffield, 1985 (JSOT Suppl. ser. 43); W.W.Hallo, *The origins of the sacrificial cult. New evidence from Mesopotamia and Israel*, in: P.D.Miller u.a. (Hrsg.), *Ancient Israelite religion. Essays in honor of Fr.M.Cross*, Philadelphia, 1987, S.3-13.

³² O.Loretz, *Die Psalmen II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolo-metrie und Textologie der Psalmen (Psalm 90-150)*, Neukirchen, 1979 (AOAT

(familiengebundene) Frömmigkeit,³³ für die Gottesprädikationen "Zebaoth", "Kerubenthroner" und natürlich "König"³⁴ und für die Volksfrömmigkeit mit ihrer Vielzahl von tier- und menschengestaltigen Idolen, die in immer größerer Zahl bei Ausgrabungen zutage kommen.³⁵ Das bekannteste Beispiel für synkretistische Tendenzen in der Volksfrömmigkeit sind die in Kuntilet 'Aj-rud gefundenen Inschriften "Jahwe von Samaria und seine Aschera/Jahwe von Teman und seine Aschera".³⁶ Diesen weit gefächerten Übernahmen aus der religiösen Praxis der umliegenden Länder stehen doch andererseits auch klare Ablehnungen gegenüber, vor allem beim Fruchtbarkeitskult, bei Magie und Zauberei und beim Totenkult. Gerade diese Bereiche spielten aber in den Nachbarreligionen jeweils eine außerordentlich wichtige Rolle. Israel kann sie nicht übersehen haben, sondern hat sie bewußt abgelehnt, ja bekämpft, wie wir aus Texten des Alten Testaments wissen. Es müssen gewichtige Gründe gewesen sein, die Israel zu dieser Haltung bewogen haben: Seine Gottesvorstellung war im Kern berührt. Sexualität, Beeinflußbarkeit durch Zauber und Vergöttlichung der Toten stellten die Einzigkeit und Einzigartigkeit Jahwes in Frage. Das erste und im Laufe der Entwicklung auch immer stärker das zweite Gebot setzten hier Grenzen, die Israel nicht überschreiten sollte und wollte.³⁷

b) Rechtswesen: "Das Recht des Alten Testaments ist rechtshistorisch gesehen ein Teil des altorientalischen Rechts." Mit dieser grundsätzlichen Feststellung eröffnet H.J.Boecker seine Ausführungen über Recht und Gesetz im

207/2); P.Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires*, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1981 (OBO 34).

- 33 R.Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart, 1978 (Calwer Theol. Monographien 9); E.S.Gerstenberger, *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament*, Neukirchen, 1980 (WMANT 51).
- 34 W.H.Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*; J.Jeremias, *Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition*, in: H.W.Wolff.(Hrsg.), *Probleme biblischer Theologie. G.v.Rad zum 70.Geb.*, München, 1971, S.183-198; J.Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, Göttingen, 1987 (FRLANT 141).
- 35 Siehe G.W.Ahlström, *An archaeological picture, der allerdings den Begriff "Volksfrömmigkeit" problematisiert und diese Idole als Anzeichen dafür nimmt, daß im offiziellen Kult neben Jahwe noch andere Gottheiten verehrt wurden bzw. daß Jahwe auch verehrt wurde unter der Form von Pferd, Stier und Löwe.*
- 36 G.W.Ahlström, *An archaeological picture*, S.20.
- 37 Chr.Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Königstein, 1985 (Bonner Biblische Beiträge 62).

Alten Testament und im Alten Orient.³⁸ Sicherlich nicht zufällig beginnt auch das neue, große Sammelwerk "Texte aus der Umwelt des Alten Testaments" mit einer Zusammenstellung von Rechts- und Wirtschaftsurkunden und darin wiederum mit der Wiedergabe sumerischer, akkadischer und hethitischer Rechtsbücher.³⁹ Die Auffindung und Entzifferung des Codex Hammurabi hat theologiegeschichtlich einen großen Einfluß auf die Erklärung und die Bewertung des alttestamentlichen Rechts, vor allem des "kasuistischen" Rechts, ausgeübt. Auch heute noch hat die Eingliederung der Gesetze des Alten Testaments in den großen Zusammenhang des altorientalischen Rechts durchaus seine Berechtigung, vor allem aufgrund der Tatsache, daß das Recht im mesopotamischen Raum schon lange vor Entstehen der ältesten Rechtssammlung in Israel codifiziert war.⁴⁰ Trotzdem wird heute eher vor einer zu großen Euphorie in der Vergleichung des Rechts des Alten Orients mit dem Israels gewarnt.⁴¹ Die Besonderheiten des israelitischen Rechts sind so markant, daß man lieber von einer eigenen Rechtskultur Israels innerhalb der umfassenderen des Alten Orients spricht. Nur auf drei grundsätzliche Unterschiede soll hier hingewiesen werden: Einmal gründet das sumerisch-akkadische Recht auf der städtischen Organisationsform gesellschaftlichen Lebens, während das Recht in Israel sich auf die Gruppen-solidarität der Sippe bzw. des Dorfes (die Rechtsgemeinde) bezieht.⁴² Damit hängt zweitens zusammen, daß im Alten Orient einschließlich Ägyptens der König höchste Rechtsautorität ist, der sich seinerseits auf die Legitimation durch eine bestimmte Gottheit beruft. Der König setzt und überwacht das Recht, ohne daß er selbst diesem Recht unterworfen wäre. Hinter ihm steht die Autorität des jeweiligen Reichsgottes. In Israel dagegen gab es nie einen Zweifel daran, daß ausschließlich Jahwe Geber und Garant des Rechtes war, dem jedermann - auch der König - unterworfen war. Auch wenn es dabei zu

³⁸ H.J.Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen, 1984². (Neukirchener Studienbücher 10), S.11.

³⁹ O.Kaiser u.a.(Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte, Gütersloh, 1982-1985.

⁴⁰ Das alte Ägypten dagegen hat eigenartigerweise nie zu einer Codifizierung seines Rechts gefunden. Vielleicht liegt der Grund darin, daß ein streng zentralistisch geführter Staat auf eine Codifizierung des Rechts verzichten kann, da die allgegenwärtige staatliche Autorität jederzeit in der Lage ist, das Recht durchzusetzen.

⁴¹ siehe H.J.Boecker, *Recht und Gesetz*, S.11-14.

⁴² H.W.F.Saggs, *The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*, London, 1978 (Jordan Lectures 1976), S.93.

Konflikten kam,⁴³ so hat doch der König in Israel wie in Juda nie wirkliche Rechtsfunktionen ausgeübt⁴⁴ - ein Zeichen dafür, daß er nicht nur theologisch sondern auch faktisch unter, nicht über dem Recht stand. Drittens schließlich nehmen Schutzbestimmungen für die schwächeren Glieder der Gesellschaft (Witwen, Waisen, Fremde, Sklaven) im israelitischen Recht eine beachtliche Stellung ein, während sie in den altorientalischen Rechts-sammlungen eher marginal in Erscheinung treten. Im Hintergrund steht dabei in Israel die historisierende Bezugnahme auf die selbst erlittene Unterdrückung in Ägypten. Aufgrund dieser grundlegenden Unterschiede und der Tatsache, daß sich auch die weitere Entwicklung des Rechtes in Israel größtenteils selbständig vollzogen hat, orientiert an den eigenen Institutionen,⁴⁵ kann man mit Fug und Recht von einer relativen Eigenständigkeit des israelitischen Rechts im Verhältnis zum altorientalischen sprechen.

c) Königtum: Obwohl sich das Königtum in Israel im Gegensatz zu den umliegenden Ländern erst in verhältnismäßig später Zeit herausgebildet hat,⁴⁶ ist doch der Einfluß des Alten Orients gerade bei dieser Institution mit Händen zu greifen.⁴⁷ Das Königtum des Alten Orients war das sakrale, von den Göttern legitimierte, ursprünglich vom Himmel herabgestiegene. Man sollte nicht zu schnell die Unterschiede des geschichtlich gewordenen israelitischen Königtums zu dem des Alten Orients herausstreichen, sonst verliert man leicht die Tatsache aus den Augen, daß es im Alten Orient trotz vieler regionaler Verschiedenheiten im Grunde nur ein Modell von Königtum gab,

⁴³ z.B. 1.Kön 21, der Streit um Naboths Weinberg.

⁴⁴ Siehe T.N.D.Mettinger, *Solomonic state officials. A study of the civil government officials of the Israelite monarchy*, Lund, 1971 (Coniectanea Biblica, Old Testament series 5). Gegenteiliger Ansicht ist K.W.Whitelam, *The just king. Monarchical judicial authority in Ancient Israel*, Sheffield, 1979 (JSOT Suppl. ser. 12), doch siehe dazu die kritische Besprechung von H.Graf Reventlow in: ThLZ 106, 1981, Sp.562f.

⁴⁵ siehe E.Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches" Ex XX 22 - XXIII 13*, Leiden u.a., 1988 (Studia Biblica 3).

⁴⁶ J.A.Soggin, *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung*, Berlin, 1967 (BZAW 104); ders., *Der Beitrag des Königtums zur israelitischen Religion*, in: *Studies in the religion of Ancient Israel*, Leiden, 1972 (SVT 23), S.9-26.

⁴⁷ siehe N.Poulssen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments*, Stuttgart, 1967 (Stuttgarter Bibl. Monographien 3); T.N.D.Mettinger, *Solomonic state officials*; T.Ishida, *The royal dynasties in Ancient Israel. A study on the formation and development of royal-dynastic ideology*, Berlin/New York, 1977 (BZAW 142); G.W.Ahlström, *Royal administration and national religion in ancient Palestine*, Leiden, 1982 (Studies in the history of the Ancient Near East 1).

und Israel eigentlich nur die Wahl hatte, dieses Modell zu übernehmen oder in seiner segmentären Gesellschaftsform zu verbleiben. Israel hat auch nicht etwa eine eigene säkulare oder gar konstitutionelle Monarchie entwickelt mit klar gezogenen Grenzl原因en, sondern es hat das aus seiner Umgebung bekannte Königtum aufgegriffen und von Anfang seiner Staatlichkeit bis zum Ende mit dessen Implikationen gerungen. Dabei gab es wohl zu keiner Zeit einen Konsens in ganz Israel darüber, welche Rechte dem Königtum zuzugestehen seien und welche ihm vorenthalten werden mußten. Das Ringen mit dem (altorientalischen) Königtum durchzieht die ganze Geschichte Israels schon seit der vorstaatlichen Zeit und prägt noch seine eschatologischen Vorstellungen.

Die Bedeutung der aus der Umwelt übernommenen Institution Königtum für Israel kann kaum überschätzt werden. G.v.Rad bezeichnet es "als ein Gefäß..., in das der Jahweglaube eingeströmt ist und in dem er zu einer ganz neuen Ausprägung seiner selbst gekommen ist."⁴⁸ (Die Gefahr, daß der Jahweglauben dabei auf einen Irrweg geraten sein könnte, wird mit dieser Formulierung dezent unterschlagen.) G.Fohrer bewertet das Königtum sogar als den zweiten Impuls für die Entwicklung der Jahwereligion.⁴⁹ Es kann daher nicht wundernehmen, daß sich in Israel Kräfte gegen die Errichtung dieser Institution stemmten, die auch nach der Etablierung des Königtums nie ganz zum Schweigen kamen.⁵⁰ Erstaunlich ist, daß wir aus keinem Volk des Alten Orients derartige Überlieferungen kennen. Bei aller grundlegenden Bezogenheit des israelitischen Königtums auf das altorientalische hat daher doch der Satz von H.J.Boecker seine Berechtigung: "Trotzdem bleibt Israel in seiner Einstellung zum Königtum aufs ganze gesehen ein Fremdling unter den Völkern seiner Umwelt."⁵¹

Neben diesen drei Großbereichen Kult, Recht und Königtum läßt sich altorientalisches Einfluß auf Israel noch auf vielen anderen Gebieten beobachten, wie z.B. in der Architektur, in Poesie und Epik, in der Kunst.⁵² Auf

⁴⁸ G.v.Rad, Theologie des Alten Testaments I, München, 1982⁸, S.334.

⁴⁹ G.Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin, 1969, S.115.

⁵⁰ Fr.Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum.

⁵¹ H.J.Boecker/H.-J.Hermisson/J.M.Schmidt/L.Schmidt, Altes Testament, Neukirchen, 1986² (Neukirchener Arbeitsbücher), S.38.

⁵² W.G.E.Watson, Classical Hebrew poetry. A guide to its techniques, Sheffield, 1984 (JSOT Suppl.ser.26); O.Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a., 1972; R.Giveon, The impact of Egypt on Canaan. Iconographical and related studies, Frei-

vielen Feldern also hat Israel von seiner Umwelt "geborgt", um seine eigene Kultur und Religion zu entwickeln. Nicht immer war der Einfluß von außerhalb gleich gewichtig, hier stärker, da schwächer, doch stets läßt sich ein *Prozeß* der Übernahme beobachten. Erst in der Auseinandersetzung mit der Kultur des Alten Orients gewinnt das kleine Israel seine lebensnotwendige Orientierung auf der Gratwanderung zwischen Bewahrung des Eigenen und Öffnung hin zum Fremden, um so das Eigene in neuer Weise für eine veränderte Situation fruchtbar werden zu lassen. "Die Übernahme fremden Gedankenguts geschah also keineswegs pauschal, sondern war ein außerordentlich *kritischer* Vorgang, der damit zum Zeugnis für Israels Auseinandersetzung mit seinen Umweltreligionen wird."⁵³

burg(Schweiz)/Göttingen, 1978 (OBO 20), S.14: "Frequently the Biblical author takes his poetical imagery from works of arts from the Nile valley." "The Hebrew poet had thus to take his material from the cultures of the great neighbouring countries to describe in picturesque terms religious events, such as theophany and sacrifice."

⁵³ W.H.Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, S.188.

III. Wege der Erkenntnis von Kulturkontakt: Archäologie und Literatur

Wer die Kultur eines Volkes mit der eines anderen in der Vergangenheit vergleichen will, wird sich im wesentlichen zwei Bereichen zuwenden: der Archäologie und der Literatur. Texte können die historische, kulturelle, geistige und religiöse Entwicklung eines Volkes erhellen und archäologische Funde können dazu beitragen, das Bild, das sich aus den Texten ergibt, zu verstärken, zu ergänzen, zu korrigieren oder gar als Fiktion zu entlarven. Dadurch wird die Literatur aus einer gewissen Isoliertheit befreit und in einen breiteren Rahmen der Geschichte eines Volkes hineingestellt. Wenn die Archäologie so zu einem Korrektiv der Literatur wird, dann könnte es leicht den Anschein haben, als sei Archäologie etwas an sich Objektives, Voraussetzungsloses. Das ist nicht der Fall. Zunächst einmal ist die Archäologie ihrerseits rückgebunden an die Literatur. Je nachdem wie der Archäologe bestimmte Texte versteht und zeitlich einordnet, so wird er seine Fragestellung formulieren und an sein archäologisches Material herantragen.⁵⁴ Die Fragestellung engt also das Feld möglicher Ergebnisse von vornherein in gewisser Weise ein. Eine weitere Vorprägung läßt sich aus dem Streit um die Bezeichnungen "Biblische Archäologie" oder "Archäologie von Syrien/Palästina" erkennen. Vertreter der ersten Richtung erhoffen sich bei ihren Ausgrabungen Entdeckungen und Erkenntnisse, die Licht auf die biblische Geschichte zu werfen vermögen, während die Anhänger der zweiten Linie einen Kulturkreis als ganzen und um seiner selbst willen erschließen möchten. Die einen ordnen ihr Fach wesensmäßig der Bibelwissenschaft zu, die anderen streben nach interdisziplinärer Zusammenarbeit.⁵⁵ Es ist also unabdingbar, daß die Archäologie ihre jeweiligen Voraussetzungen, auf denen sie gründet, benennt ebenso wie die Methoden und Kriterien, mit denen sie

⁵⁴ Als Beispiel dafür sei an W.F.Albright erinnert, der die Überlieferungen von der frühen Zeit Israels in ihrem historischen Aussagewert sehr hoch einschätzte und dann nach entsprechenden, zeitgleichen Parallelen im Alten Orient Ausschau hielt.

⁵⁵ siehe die Kontroverse zwischen H.D.Lance, *American Biblical Archeology in perspective*, und W.G.Dever, *Retrospects and prospects in Biblical and Syro-Palestinian Archeology*, in: *Biblical Archaeologist* 45, Heft 2, 1982, bespr. von W.Thiel in: *OLZ* 83, 1988, Sp.243. Zum Verhältnis von Archäologie und Exegese im Ganzen siehe Fr.Crüsemann, *Alttestamentliche Exegese und Archäologie. Erwägungen angesichts des gegenwärtigen Methodenstreits in der Archäologie Palästinas*, in: *ZAW* 91, 1979, S.177-193. Einen knappen Überblick über den Beitrag der Archäologie Palästinas zur Bibelwissenschaft bietet Ph.J.King, *The contribution of archaeology to biblical studies*, in: *CBQ* 45, 1983, S.1-16.

ihre archäologischen Erkenntnisse den Texten zuordnet und bewertet.⁵⁶ Wie bei der Archäologie so gibt es auch beim Umgang mit Literatur bestimmte Vorprägungen, "erkenntnisleitende Interessen". Das gilt im besonderen beim religionsgeschichtlichen Vergleich von Texten verschiedener Völker. Auch hier ist es grundlegend wichtig, die Methodik und die Kriterien zu benennen, anhand deren ein religionsgeschichtlicher Vergleich durchgeführt wird. In der älteren Forschung herrschte die Suche nach literarischer Abhängigkeit vor.⁵⁷ Das verraten schon die Termini, die gebraucht wurden, um das Verhältnis eines Textes zu einem anderen zu bestimmen: "Einfluß", "Mutterboden", "Sproß", "Ausfluß", "Ableger" usw. Es ist sicher kein Zufall, daß hier häufig Bilder aus der Natur, besonders der Pflanzenwelt, gewählt werden. Im Hintergrund steht wohl der "Stammbaum" mit Hauptstamm und Seitentrieben, der als Erkenntnismuster für literarische Abhängigkeit fungiert. Diese Sichtweise ist einseitig, weil sie den Blick für manch andersartigen Wechselbezug verstellt. K.Berger hat in dem genannten Werk insgesamt 24 Kategorien zusammengestellt und kurz erläutert, die bei der Verhältnisbestimmung von Texten im religionsgeschichtlichen Vergleich hilfreich sein können. Nur einige dieser Kategorien sollen hier erwähnt werden, die die mögliche Breite und Tiefe beim Textvergleich demonstrieren:

"Rezeption mit entgegengesetzter Tendenz": Übernahme mit gleichzeitiger Frontstellung, die den religiösen Anspruch des Ursprungsvolkes bestreitet und ihn für die eigene Gemeinschaft reklamiert.

"Entlehnung mit Verfremdung": Eine Tradition wird zwar übernommen, aber in einen neuen Bezugsrahmen gestellt, so daß sie eine neue Funktion erhält.

"Entfaltung oder Reduktion": Elemente der Tradition, die in der ursprünglichen Kultur nur eine Existenz am Rande fristeten, werden in der aufnehmenden Kultur breit entfaltet - oder umgekehrt.

⁵⁶ Ein extremes Beispiel für unkritische Einseitigkeit im Blick auf die biblischen Texte bietet K.A.Kitchen, *Alter Orient und Altes Testament. Probleme und ihre Lösungen. Aufklärung und Erläuterung*, Wuppertal, 1965. Siehe dazu die Einwendungen von W.v.Soden, *Alter Orient und Altes Testament. Grundsätzliche Erwägungen zu einem neuen Buch*, in: *WdO* 4, 1967/68, S.38-47.

⁵⁷ siehe hierzu und zum Folgenden K.Berger/C.Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen/Zürich, 1987 (NTD Textreihe 1), S.18-26.

"Konvergenz": Bestimmte Konzeptionen, die einen eigenen, je verschiedenen Ursprung hatten, werden einander ähnlich aufgrund späterer gemeinsamer Bedingungen im historischen Rahmengeschehen.

Die Beachtung möglicher Vielschichtigkeit gegenseitiger Beeinflussung ist gerade bei einem Volk wie Israel - im Zentrum des "fruchtbaren Halbmondes" gelegen - besonders wichtig. Dann wird sich die Selbstbehauptung Israels im Rahmen übermächtiger politischer Größen wie beeindruckender Großkulturen und ihre Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart hinein um so eindrucksvoller herausstellen.

IV. Ergebnisse der Einzelstudien

Eine Gesamtdarstellung der Selbstbehauptung Israels von den Anfängen bis in die neutestamentliche Zeit soll und kann hier nicht geleistet werden. Die folgenden Studien beschränken sich darauf, Texte aus besonders wichtigen Epochen der politischen Geschichte und religiösen Entwicklung Israels daraufhin zu untersuchen, ob und wie sich in ihnen eine Auseinandersetzung mit Traditionen und Institutionen des Alten Orients in Übernahme und Ablehnung niederschlägt. So kann ausschnittsweise ein Einblick in Israels Selbstverständnis, auch in Beziehung zu seinem Gott, gewonnen werden.

Die erste Studie zu Gen 15/22/28 will an drei Beispielen aufzeigen, wie ursprünglich kanaänäische Ätiologien von El-Heiligtümern im Gefolge der Landnahme von den nun sesshaft gewordenen israelitischen Gruppen übernommen wurden. Sie ersetzten die kanaänäischen Kultheroen durch ihre eigenen Ahnen und nahmen so den heiligen Ort in ihre eigene Geschichte auf. In einem späteren Stadium wurde die Lokalgottheit mit Jahwe gleichgesetzt oder ganz und gar verdrängt, so daß das ehemals fremde Heiligtum zuerst "israelitisiert", dann "jahwisiert" wurde. So folgte der faktischen Landnahme später in einem Prozeß die kultische Inbesitznahme nach.

Die zweite Studie fragt nach dem Aufenthalt Israels in Ägypten, aber nicht nach den historischen Umständen aufgrund archäologischer Entdeckungen sondern allgemein nach den Rahmenbedingungen für ausländische Gruppen im zentralistisch verfaßten ägyptischen Großreich in politischer, sozialer und kultischer Hinsicht. Dabei ergibt sich, daß der Exodus nicht nur eine Befreiung aus Unterdrückung, die Rettung aus dem "Sklavenhaus", gewesen war. Ebenso wichtig war sicherlich, daß die israelitische Gruppe der Assimilation, der Preisgabe der eigenen Lebensordnung und des eigenen Kultes, widerstanden hat und damit unweigerlich in eine Konfrontation mit der ägyptischen Zentralgewalt geraten ist, der sie sich nur durch die Flucht entziehen konnte.

Die dritte Studie widmet sich der Herausforderung, die die Einführung des (altorientalischen) Königtums für Israel darstellte. Durch das Verbot für David, in Jerusalem einen Reichstempel zu errichten, sollte die sakrale Legitimation des Königtums und seine Oberhoheit über den Kult verhindert oder zumindest eingeschränkt werden. Gleichzeitig wurde dem König aber der Sohnestitel nach altorientalischem Vorbild zugesprochen. Aus Verbot einerseits und Zugeständnis andererseits ergab sich ein Kompromiß zwischen altisraelitischer und altorientalischer Tradition, der zwar nicht lange lebensfähig

blieb, weil schon Salomo den Tempel doch gebaut hatte, aber der die Tiefe und Schärfe im Kampf um die Einführung des Königtums gut beleuchten kann.

Die vierte Studie wendet sich anhand eines Eliatextes dem Kampf "Jahwe versus Baal" zu. Die Schilderung der Theophanie am Horeb zielt darauf hin, Jahwe und nicht Baal als Herrn über die Naturgewalten darzustellen, ja noch mehr, ihn von den furchterregenden Kräften der Natur abzusetzen. Jahwe wird dadurch nicht nur an die Stelle Baals gesetzt, sondern über ihn erhoben. Seine Macht reicht über die Grenzen Israels hinaus in das Aramäerreich hinein und umgreift in der Gegenwart auch bereits die Zukunft.

Die fünfte und letzte Studie schließlich untersucht die Aufnahme hymnischen Traditionsgutes aus Mesopotamien und Ägypten anhand des Psalms 104. Dabei wird deutlich, daß durch die Einbettung in einen neuen Rahmen den fremden Elementen wesentliche Grundaussagen entzogen und sie genuin israelitischen Vorstellungen untergeordnet werden. Auch in der Spätzeit Israels, aus der dieser Psalm vermutlich stammt, ist also der Prozeß von Übernahme und Veränderung altorientalischen Kulturgutes in Israel nicht zu Ende gekommen, vielmehr setzt er sich von Epoche zu Epoche fort - in neuer Gestalt unter den jeweils veränderten Bedingungen der Zeit.

B. UNSER GOTT UND UNSERE AHNEN

Die Aneignung kanaanäischer Heiligtumsätiologien durch Israel

Einleitung

Als die Stämme, Stammesgruppen und Großfamilien, die das nachmalige Israel bildeten, in Palästina einwanderten, begegneten sie dort einer überlegenen einheimischen Kultur. Sie hatte bereits eine lange Entwicklung hinter sich in befruchtendem Kontakt mit den Großkulturen in Mesopotamien und im Niltal. Sie kannte Schrift und Verwaltung, ein gegliedertes Heerwesen, Handwerk und Städtebau und vor allem eine weitschichtige, differenzierte, die kulturelle Entwicklung tragende Religion. Die in das Land einwandernden halbnomadischen Verbände¹ sahen sich unmittelbar mit dieser hochentwickelten Kultur konfrontiert. Dabei spielte es zunächst keine Rolle, ob diese Gruppen nach und nach ganz oder teilweise die militärische Oberhoheit erlangten. Sie begegneten einer ihnen bisher ganz fremden Lebensart, die ihnen offensichtlich reicher, effektiver, weitsichtiger, fundierter, im ganzen überzeugender vorkommen mußte als die bisherige eigene.²

Das löste bei den Einwanderern sicherlich ein tiefes Betroffen-sein aus, soziologisch gesprochen einen "culture shock".³ Auch der religiöse Bereich konnte davon nicht ausgenommen sein. In dem Maße, in dem sich die Zuwanderer mit der Zeit bereit fanden, die neuen Fähigkeiten und Kenntnisse auf dem sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Sektor wie auch im familiären, häuslichen Bereich zu übernehmen, in dem gleichen Maße wurden sie wohl auch aufnahmebereit für das neue, andersartige religiöse Denken und den es tragenden fremden Kult. Sofern es vergleichbare Wesenszüge in beiden religiösen Systemen gab, kam es sicherlich schon bald zu Angleichungen, Identifikationen. Zeigten sich Unverträglichkeiten, die einen friedlichen

¹ Zu den Theorien von G.E.Mendenhall, N.K.Gottwald, N.P.Lemche und I.Finkelstein, die eine Zuwanderung von außen ablehnen, siehe die Diskussion auf S.7-9.

² Daß die einwandernden Gruppen der kanaanäischen Kultur trotz mancher Annäherung im Grunde abweisend gegenübergestanden hätten, wie M.Noth, Geschichte Israels, Berlin, 1963⁵, S.132f., vermutete, ist unwahrscheinlich.

³ N.Lohfink, Culture shock and theology. A discussion of theology as a cultural and a sociological phenomenon based on the example of a Deuteronomic law, in: Biblical Theology Bulletin 7, 1977, S.12-22. Lohfink gründet seine Thesen auf das Werk von P.Berger/Th.Luckmann, The social construction of reality, Garden City, N.Y., 1966.

Ausgleich nicht zuließen, so konnte die Konfrontation mit der Fremdreligion auf Dauer nur als Herausforderung verstanden werden, der man sich stellen mußte, wollte man sich nicht unterwürfig assimilieren. Eine solche Situation ist - so Lohfink - die Stunde der Theologie.⁴ Natürlich kann man für die damalige Situation nicht von Theologie im heutigen Sinn reden, doch die Notwendigkeit, der religiösen Herausforderung zu begegnen, bestand, wollte man nicht das eigene religiöse Erbe verlieren.

Diese Auseinandersetzung mit der fremden Religion brauchte Zeit: zum Kennenlernen, Nachdenken, Konfrontieren mit der eigenen Tradition, zum Abwägen und Urteilen. Es war kein punktuelles Geschehen sondern eine fortschreitende Entwicklung, die sich sicherlich auch an verschiedenen Orten in verschiedener Intensität und Zielrichtung vollzog. Ein solcher Prozeß kann sich lange hinziehen, mit nach und nach weiter und höher entwickelten Antworten auf die Herausforderung, wenn die zuerst gefundenen Antworten mit der weiterschreitenden Zeit und der sich fortentwickelnden eigenen Kultur nicht mehr voll befriedigen. So können in der Bewältigung eines "culture shock" mehrere Etappen sichtbar werden mit verschiedenen, doch aufeinander aufbauenden Entwicklungsstufen, bis die Konfrontation endgültig überwunden ist. Ein Teilaspekt eines derartigen Prozesses einer Auseinandersetzung zeigt sich im Verhalten der Israeliten gegenüber den im Lande vorgefundenen kanaänischen Heiligtümern. Er soll im folgenden kurz skizziert werden. Dabei möchte ich mich auf drei Texte beschränken, die an markanten Stellen in der Vätergeschichte überliefert sind, und bei denen man Aufnahme und Verarbeitung ursprünglich kanaänischer Heiligtumsätiologien vermuten darf.

⁴ N.Lohfink, Culture shock, S.13.

1. Gen 15, 7-21⁵

- v.7: Und er sprach zu ihm: Ich bin Jahwe, der ich dich herausgeführt habe aus Ur der Chaldäer, um dir dieses Land zu geben, damit du es in Besitz nimmst.
- v.8: Er aber sagte: Herr Jahwe, woran soll ich erkennen, daß ich es besitzen werde?
- v.9: Da sprach er zu ihm: Bring mir eine dreijährige Kuh, eine dreijährige Ziege, einen dreijährigen Widder, eine Turteltaube und eine junge Taube.
- v.10: Und er brachte ihm alle diese, schnitt sie in der Mitte durch und legte jeweils einen Teil dem anderen gegenüber, aber die Vögel zerschnitt er nicht.
- v.11: Es stießen aber Geier auf die toten Tiere herab, doch Abram trieb sie zurück.⁶
- v.12: Als die Sonne unterging, fiel ein Tiefschlaf auf Abram, und siehe, der Schrecken einer großen Finsternis fiel auf ihn.
- v.13: Und er sprach zu Abram: Du sollst wissen, daß deine Nachkommenschaft Fremde sein werden in einem Land, das ihnen nicht gehören wird, und sie werden dort Sklaven sein, und man wird sie bedrücken - 400 Jahre lang.
- v.14: Doch werde ich das Volk, dem sie untertan sind, richten. Danach werden sie ausziehen mit reichem Besitz.
- v.15: Du aber wirst eingehen zu deinen Vätern in Frieden und begraben werden in hohem Alter.

⁵ Zur Forschungsgeschichte siehe C.Westermann, Genesis, Neukirchen, 1981 (Bibl.Kommentar AT Bd I/2) - im folgenden abgekürzt BK I/2, - S.253, und M.Köckert, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, Göttingen, 1988 (FRLANT 142), S.208f.325ff.

⁶ Übersetzung nach W.v.Soden, Abraham treibt Geier zurück: Was soll Gen 15,11 besagen? in: H.-P.Müller (Hrsg.), Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden, Berlin/New York, 1985, S.213-218.

- v.16: Erst das vierte Geschlecht wird hierher zurückkehren; denn noch ist nicht voll die Sünde der Amoriter.
- v.17: Als aber die Sonne untergegangen und es ganz finster geworden war, siehe da: ein rauchender Ofen und eine Feuerfackel, die fuhren zwischen jenen Stücken hin und her.
- v.18: An jenem Tag leistete Jahwe dem Abram den folgenden Eid: Deiner Nachkommenschaft gebe ich dieses Land vom Bach Ägyptens bis zum großen Strom, dem Euphrat;
- v.19: die Keniter, die Kenissiter und die Kadmoniter,
- v.20: die Hethiter, die Pheresiter und die Rephaiter,
- v.21: die Amoriter, die Kanaaniter, die Girgasiter und die Jebusiter.

Schon bei einem ersten Blick auf Gen 15 wird dem Leser deutlich, daß das Kapitel aus zwei Einheiten besteht: v.1-6 und v.7-21. Beide Teile sind nach einer fast identischen Struktur aufgebaut:⁷ Auf eine kurze Einleitung folgen die Anrede Abrahams durch Gott - verbunden mit einer Verheißung, ein kurzer Dialog, eine Symbolhandlung und eine erneute, bestätigende Verheißung. Einen förmlichen Abschluß kennt nur Teil 1 (v.6). Der parallelen Textstruktur entspricht ein komplementärer Inhalt: Zielte Teil 1 auf die Verheißung einer großen Nachkommenschaft, so gipfelt Teil 2 in der Verheißung eines großen Landes. Der sehr ähnliche Aufbau und der sich ergänzende Inhalt waren wohl der Grund für die Zuordnung der beiden Einheiten zueinander. Diese Zweiteilung von Gen 15 ist seit Wellhausen erkannt. Die Mehrzahl der Forscher hat sich dieser These angeschlossen. Nur ein kleiner Teil verfißt die Einheitlichkeit des Textes, vermutet dann in der Regel jedoch, daß das Kapitel aus verschiedenen literarischen Quellen zusammengesetzt sei.⁸ Die

⁷ Vgl. auch N.Lohfink, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15, Stuttgart, 1967 (Stuttgarter Bibelstudien Bd.28), S.45-50, und G.W.Coats, Genesis with an introduction to narrative literature, Grand Rapids, 1983 (The Forms of Old Testament Literature 1), S.122f.

⁸ Ausführlich dargestellt bei C.Westermann, BK I/2, S.253, M.Köckert, Vätergott und Väterverheißungen, S.208-210, der sich selbst gegen eine Trennung von v.1-6 von v.7-21 ausspricht (S.223-227), und J.Ha, Genesis 15. A theological compendium of pentateuchal history, Berlin/New York, 1989, (BZAW 181), S.30-38.

folgenden Erörterungen gehen von der ursprünglichen Eigenständigkeit von v.7-21 aus und nehmen daher nur diesen Teil des Kapitels in den Blick.⁹

Untersucht man v.7-21 auf die Einheitlichkeit seines Aufbaues hin, so fällt als erstes eine Unterbrechung der berichteten Zeremonie durch die Vorhersage eines geschichtlichen Ablaufes in der Zukunft des Volkes und die Ankündigung des Lebensendes Abrahams in v.13-16 auf. Die Unterbrechung ist deutlich erkennbar; denn der Bericht des Geschehens wird in v.17 mit denselben Worten wiederaufgenommen, mit denen er in v.12 endete. C.Kuhl hat diese Art des Einschubes in einen schriftlich vorliegenden Text auch an anderen Stellen des Alten Testaments beobachtet und diese Methode "Wiederaufnahme" genannt.¹⁰

Er definiert dieses Prinzip: "..., daß die Wiederholung dadurch bedingt ist, daß in den ursprünglichen Text ein Einschub erfolgt ist, und daß nach solchem Einschub der ursprüngliche Faden der Erzählung durch Wiederholung der letzten Worte, ja ganzer Sätze und zum Teil sogar größerer Abschnitte, wieder aufgenommen wird."¹¹ Hinzu kommt die Absicht des Interpolierenden, in den Zusammenhang des Textes einen neuen, inhaltlich ergänzenden Gedanken einzutragen. Beide Charakteristika der "Wiederaufnahme" lassen sich an v.7-21 beobachten: Die Geschichtsdeutung v.13-16 bringt einen neuen, interpretierenden Aspekt in den Verlauf des Textes ein; sie nimmt an ihrem Ende fast wörtlich einen Halbsatz aus dem letzten Vers vor Beginn des Einschubes wieder auf. Damit ist der Umfang des Einschubes

⁹ Auf die weit ausgreifende Untersuchung von A.de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, 2 Bde, Paris, 1975, kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden. A.de Pury faßt Gen 15 als zusammengehörig und ursprünglich einheitlich auf, doch ist m.E. seine Rekonstruktion der vorliterarischen Erzählung und seine zeitliche Ansetzung in der Nomadenzeit trotz umfangreicher Literaturverarbeitung mit so vielen Unsicherheiten und spekulativen Momenten behaftet, daß ich sie im folgenden nicht zugrunde legen möchte.

Wenn J.Ha, Genesis 15, behauptet, das ganze Kapitel sei vom ersten bis zum letzten Vers eine einheitliche Komposition eines einzigen Autors aus der Exilszeit, dann beschreibt er damit die Intention des Textes auf der Stufe seiner Endgestalt. Natürlich ist der Text in diesem Stadium kein unzusammenhängendes Konglomerat von Einzelstücken, doch lassen sich dadurch die deutlichen Hinweise auf unterschiedliche Herkunft einzelner Textelemente nicht einfach hinwegharmonisieren.

¹⁰ C.Kuhl, Die "Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip? in: ZAW 64, 1952, S.1-11.

¹¹ C.Kuhl, Wiederaufnahme, S.2.

klar umrissen: Er beginnt mit v.13 und endet mit v.17a einschließlich.¹² Die Intention, die hinter diesem Einschub steht, läßt sich vermuten: Zunächst einmal wird die Zusage des Landes an Abraham historisch festgemacht. Sie gilt nicht schon dem Patriarchen jetzt sondern erst seinen Nachkommen in einer viel späteren Zeit, und zwar erst nach dem Exil in Ägypten. Der Inbesitznahme des Landes geht eine Zeit der Knechtschaft und Unterdrückung voraus, die dann aber mit der Befreiung und Bestrafung der Unterdrücker endet. Abraham aber wird - von diesen Leiden unberührt - in Frieden sterben. Der Bezug auf die Gefangenschaft in Ägypten mit anschließender glorioser Befreiung dürfte - ähnlich wie bei Deuterojesaja - der geistigen Bewältigung des zweiten Exils in Babylon dienen. Das Exil in Ägypten wird in Parallele gesetzt zum Exil in Babylon, um die Hoffnung auf die Aufhebung des zweiten Exils zu stärken durch Rückverweis auf die Geschehnisse um das erste. Auch die erwartete Bestrafung der Bedrücker gehört in diesen Gedankenkreis. Der Einschub v.13-17a ist also wohl der Exilszeit zuzurechnen.¹³

¹² C.Westermann, BK I/2, S.268, wendet das Prinzip der Wiederaufnahme nicht korrekt an, wenn er v.17a, den 2. Teil der Doppelung, als ursprünglich und v.12a, den 1. Teil der Doppelung, als Teil des Einschubes auffaßt. Damit fällt bei Westermann ein nicht unwesentlicher Teil der geschilderten Zeremonie aus. Ähnliches gilt für J.Lindblom, *Theophanies in holy places in Hebrew religion*, in: HUCA 32, 1961, S.91-106, hier S.94, und J.Scharbert, *Genesis 12-50*, Würzburg, 1986 (Die Neue Echter Bibel, Liefg. 16), S.137.

¹³ Mit J.van Seters, *Abraham in history and tradition*, New Haven/London, 1975, der aber das ganze Kap.15 der Exilszeit zuweist, gegen L.Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen, 1969 (WMANT 36), S.77, der die Fremdheit von v.13-16 gegenüber seinem Kontext erklärt aus einer Verschränkung einer elohistischen und einer (proto-)deuteronomischen Schicht, die in diesem Kapitel vorläge. Ähnlich hatte schon M.Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Darmstadt, 1966³, S.39.256 argumentiert, wenn er v.13-16 dem Elohisten, das übrige allerdings dem Jahwisten zugeordnet hatte. R.E.Clements, *Abraham and David. Genesis XV and its meaning for Israelite tradition*, London, 1967 (Studies in Biblical Theology. Sec.ser.5) hält die Einfügung nur für wenig jünger als den Jahwisten, den er im 10.Jh.v.Chr. ansetzt. R.Rendtorff, *Genesis 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichten*, in: *Werden und Wirken des Alten Testaments* (FS C.Westermann zum 70.Geb.), R.Albertz u.a.(Hrsg.), Göttingen, 1980, S.74-81, erkennt nicht den neuen Akzent in v.13-16, wenn er behauptet, v.18 schließe inhaltlich unmittelbar an v.13-16 an (S.78 Anm.22). Es ist möglich, daß der v.16 einen eigenständigen zweiten Einschub darstellt, wie C.Westermann, BK I/2, S.270f., vermutet. Dafür sprechen die doppelte Zeitangabe (400 Jahre - 4.Geschlecht) und die Anmerkung, daß die Schuld der Feinde Israels noch nicht voll sei, als Begründung für die andauernde Unterdrückung. Dieser Aufruf zur Geduld ist in v.13f. noch nicht enthalten.

Als ein weiterer nachträglicher Zusatz dürfte auch die Völkerliste in v.19-21 anzusehen sein. Dafür spricht einmal, daß dem rhythmisch klar gegliederten v.18¹⁴ in v.19-21 Prosa folgt, zum anderen aber vor allem, daß die Verheißung des Landes, mit der der Text beginnt (v.7), in v.18 feierlich bestätigt wird. Das ist das eigentliche Ziel der ganzen Einheit, auf das die zwischenliegenden Verse zulaufen. Mit der Eröffnung in v.7 und der Bekräftigung in v.18 ist der Textabschnitt abgeschlossen. Die Völkerliste kann nur eine interpretierende Ergänzung sein.¹⁵ Das Prinzip der Wiederaufnahme ist ein literarkritisches Prinzip. Es setzt einen schriftlich vorliegenden Text voraus. Wenn der Einschub v.13-17a nun exilische Verhältnisse widerspiegelt, wird der übrige Text nicht ebenfalls aus der Exilszeit stammen, sondern sicher älter sein.¹⁶

Einer sehr frühen Ansetzung, wie sie N.Lohfink vorgeschlagen hatte,¹⁷ ist L.Perlitt mit guten Argumenten entgegengetreten.¹⁸ Er und andere haben eine ganze Reihe von Beobachtungen am Text zusammengetragen (vor allem die Selbstvorstellungsformel, die feste Wendung von der "Herausführung" - hier von Ägypten auf Ur-Kasdim übertragen, die Verbverbindung *litt lrs*th, der Vätereid - *bryt* - in Verbindung mit dem Land),¹⁹ die nahelegen, den Text in der späten Königszeit in inhaltlicher Nähe zum Deuteronomium anzusiedeln.

Die Texteinheit v.7-12.17b-18 enthält nach Lohfink, de Pury, Westermann u.a.²⁰ keinen Bundesschluß mit Abraham, sondern ist als Eid Gottes aufzufassen, mit dem er den Nachfahren Abrahams den Besitz des Landes zuschwört. Die Fassung als Eid ist als Bestätigung und Bekräftigung der alten Väterverheißung in ihrer einfachen Form zu verstehen. In der jetzigen Ge-

¹⁴ Ohne die erläuternde Glosse *nhr-prt*, die die Rhythmik deutlich stört.

¹⁵ Mit C.Westermann, BK I/2, S.273, der hier auch den Stand der Diskussion wiedergibt.

¹⁶ Der pointierten These von J.van Seters, Abraham, der den ganzen Text wie die Mehrzahl der Abrahamgeschichten aus der Exilszeit herleitet, kann ich mich nicht anschließen, vgl. auch S.80. Gleiches gilt für E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, Neukirchen, 1984 (WMANT 57), der Gen 15 insgesamt einer deuteronomisch-deuteronomistischen Redaktion zuweist (S.382).

¹⁷ N.Lohfink, Landverheißung.

¹⁸ L.Perlitt, Bundestheologie.

¹⁹ siehe C.Westermann, BK I/2, S.254.266.

²⁰ N.Lohfink, Landverheißung; A.de Pury, Promesse divine; C.Westermann, BK I/2.

stalt liegt der Text als in sich geschlossene Einheit vor, dessen beide Teile, die Verheißung mit dem Eid und das bestätigende Zeichen, durch v.8 zusammengebunden werden. Die Funktion der Zeichenhandlung im Gesamtzusammenhang des Textes ist klar: Sie dient zur Untermuerung der Verheißung, zur Vergewisserung Abrahams, wie in v.8 angekündigt, und tritt damit in ihrer Intention als Bestätigung neben die Fassung der Landverheißung als Eid. Damit ist aber der eigentliche Charakter der Zeichenhandlung, der Zeremonie, des Ritus oder wie immer man das in v.9-12.17b berichtete Geschehen nennen mag, noch nicht offengelegt. Hier gehen die Erklärungsversuche noch immer weit auseinander:²¹

Am weitesten verbreitet ist die Deutung der Handlung vor dem Hintergrund von Jer 34,18f. Hier wird Bezug genommen auf einen Bund, den die Fürsten, die Beamten, die Priester und die Repräsentanten des ganzen Volkes von Juda vor und mit Gott geschlossen und zu dessen Bestätigung sie einen Jungstier geschlachtet hatten, der in zwei Teile durchgeschnitten wurde, zwischen dessen Hälften dann die menschlichen Bündnispartner hindurchschritten. Der Sinn dieser Symbolhandlung ist unzweideutig: Wer durch die Stücke hindurchgeht, bekräftigt seine Bündnistreue dadurch, daß er sich bereiterklärt, das Schicksal des getöteten Tieres auf sich zu nehmen für den Fall, daß er seinen Bündnisverpflichtungen untreu werden sollte. Diejenigen Kommentatoren, die Gen 15 als Bund oder Vertrag verstehen und zum Verständnis Jer 34,18f. heranziehen, interpretieren entsprechend die Zeremonie in v.9-12.17b als Selbstverwünschung,²² bedingte Selbstverfluchung²³ oder, sofern bryt in v.18 als "Verpflichtung" verstanden wird, als (fluchsetzende) Zeremonie einer Selbstverpflichtung.²⁴ Die Mehrzahl der neueren Autoren erklärt

²¹ Ausführliche Zusammenstellung der verschiedenen Deutungen bei A.de Pury, *Promesse divine*, S.299.312-321, G.F.Hasel, *The meaning of the animal rite in Genesis 15*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 19, 1981, S.61-78, und J.Henninger, *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften? Zur Deutung von Gen.15,9ff.*, in: ders., *Arabica sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1981 (OBO 40), S.275-285. Nur die wichtigsten Deutungen sollen im folgenden vorgestellt werden.

²² So schon H.Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1910³ (GHK I/1), S.182; G.v.Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen, 1961⁶ (ATD 2/4), S.157.

²³ S.E.Loewenstamm, *Zur Traditionsgeschichte des Bundes zwischen den Stücken*, in: VT 18, 1968, S.500-506.

²⁴ E.Kutsch, *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament*, Berlin, 1973 (BZAW 131), S.44f.; L.Perlitt, *Bundestheologie*,

- in der Regel im Anschluß an N.Lohfink - Gen 15 als Eid oder Schwur und demgemäß die Handlung in v.9-12.17b als Schwur-/Eidritus. Seine Funktion im Rahmen des Schwures bzw. Eides wäre wiederum die einer (bedingten) Selbstverfluchung.²⁵

So weit verbreitet die Deutung der Handlung als Ritus einer Selbstverwünschung oder Selbstverfluchung auch ist, so bleibt doch ihre Interpretation von Jer 34,18f. her nicht ohne Schwierigkeiten. G.F.Hasel hat die Argumente, die gegen eine Erklärung der Zeremonie von Gen 15 durch Bezugnahme auf Jer 34 sprechen, zusammengetragen.²⁶

1. Zunächst ist der Textbestand in Jer 34,18f. nicht eindeutig. Verschiedene, im Sinn durchaus unterschiedliche Lesarten sind möglich. Vergleichstexte aber, die den Sinn des Ritus in v.18f. eindeutig festlegen könnten, gibt es im Alten Testament nicht.
2. In Jer 34 unterzieht sich der menschliche Partner der Zeremonie des Hindurchschreitens zwischen den Tierhälften, während in Gen 15 der Mensch ganz passiv bleibt und Gott selbst die Zeremonie vollzieht.²⁷
3. Wenn Jer 34 so zu verstehen ist, daß ein möglicher Bundesbruch göttliche Sanktionen nach sich ziehen würde, so müßte in Gen 15 Gott *eigene* Sanktionen auf sich selbst herabrufen - ein Gedanke, der

S.73-77; H.Seebass, Gehörten Verheißungen zum ältesten Bestand der Väter-Erzählungen?, in: Biblica 64, 1983, S.189-210, hier: S.207.

²⁵ G.Fohrer, Altes Testament - "Amphiktyonie" und "Bund"?, in: ThLZ 91, 1966, Sp.801-816.894-904, hier Sp.898; N.Lohfink, Landverheißung, S.106f.117 ("Fluchsetzungshandlung bzw. "-ritus"); O.Keel-M.Küchler, Synoptische Texte aus der Genesis Bd.2, Fribourg, 1971 (Bibl.Beiträge 8/2), S.137; A.de Pury, Promesse divine, S.317; W.Zimmerli, 1.Mose 12-25: Abraham, Zürich, 1976 (Zürcher Bibelkommentare AT 1.2), S.55; C.Westermann, BK I/2, S.267.271; M.Köckert, Vätergott und Väterverheißungen, S.227-233.

²⁶ G.F.Hasel, Animal rite, S.63f.

²⁷ Der rauchende Ofen und die brennende Fackel sind Theophaniezeichen ebenso wie Tiefschlaf und Schrecken (vgl. Hi 4,13f.). A.de Pury, Promesse divine, S.312f., vermutet, daß die Erzählung ursprünglich berichtet habe, Gott selbst sei zwischen den Opferstücken hindurchgeschritten. Ein späterer Redaktor habe die göttliche Gegenwart durch die Theophaniezeichen ersetzt, um die Selbstverwünschung Gottes erträglicher zu gestalten. Das ist eine ganz überflüssige Hypothese, die - ohne Anhalt am Text - nur dem Ziel dient, die eingestandenermaßen schwierige These einer göttlichen Selbstverwünschung dem Leser schmackhafter zu machen.

wohl nicht nur unlogisch sondern auch un-theologisch genannt werden muß. Um die Härte dieser Vorstellung abzumildern, nennen denn auch die meisten Kommentatoren die göttliche Selbstverfluchung eine "bedingte", ohne daß es für eine Bedingung Anhaltspunkte im Text oder im Vergleichsmaterial gäbe.

4. Schließlich differiert die Zahl der zu tötenden Tiere. Das ist sicherlich mehr als nur ein numerischer Unterschied; denn während in Jer 34 ein junger Stier geschlachtet wird, enthält der Bericht in Gen 15,9f. eine Auflistung von in Israel opferbaren Haustieren. Dabei wird von den Vögeln ausdrücklich vermerkt, daß sie nicht zerschnitten werden. Im Unterschied zu Jer 34 lassen die Verse 9 und 10 in Gen 15 weit eher an eine Opferhandlung denken als an einen Schwurritus o.ä.²⁸

Zu den Argumenten, die G.F.Hasel gegen eine Verbindung von Gen 15 mit Jer 34 und damit gegen eine Deutung der Handlung in Gen 15, 9-12.17b als Selbstverfluchung aufführt, läßt sich noch hinzufügen, daß sowohl in Jer 34 als auch in den seit M.Noths richtungsweisendem Aufsatz²⁹ beigezogenen altorientalischen Paralleltexten³⁰ sich stets der schwächere Partner dem Vertrags- bzw. Schwurritus unterziehen muß. Das gilt auch für den Fall, daß ein Dritter einen Vertrag zwischen zwei Parteien schließt bzw. stiftet.³¹ Der Dritte, der Stifter des Vertrages, ist der Mächtige, der den Vertragsschluß ini-

²⁸ so auch G.J.Wenham, *The symbolism of the animal rite in Genesis 15: A response to G.F.Hasel*, in: JSOT 22, 1982, S.134-137.

S.E.Loewenstamm, *Traditionsgeschichte*, erkennt, daß "... der Gedanke der bedingten Selbstverfluchung mit dem Gedanken des Opfers nichts zu schaffen hat,..." (S.502) und versucht daher, den Opfercharakter von v.9f. als Umbildung des Textes aus späterer Zeit darzustellen, als man an einer Selbstverfluchung Gottes Anstoß genommen hätte. Darin folgt ihm E.Kutsch, *Verheißung*, S.43f. Einen Anhaltspunkt im Text für eine solche Veränderung gibt es allerdings nicht.

²⁹ M.Noth, *Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes*, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1960². (Theol.Bücherei 6), S.142-154.

³⁰ Ausführlich zusammengestellt und diskutiert bei G.F.Hasel, *Animal rite*, S.64-68: "Animal rites in west semitic treaties"; zusätzlich noch Chr.T.Begg, *The birds in Genesis 15,9-10*, in: *Biblische Notizen* 36, 1987, S.7-11, und früher bereits E.Bickerman, *Couper une alliance*, in: ders., *Studies in Jewish and Christian history I*, Leiden, 1976, (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums Bd.9), S.1-32.

³¹ *Mari-Text II/37*, Text und Übersetzung bei M.Noth, *Bundschließen*, S.142f. und G.F.Hasel, *Animal rite*, S.64f.

tiert und durchsetzt. Besonders in den Vertragstexten aus der neuassyrischen Zeit wird deutlich, daß der stärkere Partner es ist, der die Tiere tötet als Drohung gegenüber dem schwächeren. Im Falle der Vertragsuntreue des schwächeren würde der stärkere ihm das antun, was er in einem symbolischen Akt an den Tieren schon jetzt demonstriert. Möglich ist auch, daß der schwächere selbst ein Tier tötet und dabei bei den Göttern schwört, die Vertragsbestimmungen einzuhalten.³² Würde er eines Tages vertragsbrüchig werden, dann wären es die Götter, die das Unheil auf ihn herabrufen würden. Dieser Fall steht als echte Selbstverfluchung Jer 34 näher. Immer ist es aber der schwächere Partner, gegen den sich der Ritus als Drohung richtet. Das müßte dann in Gen 15 als einziger Ausnahme genau gegenteilig sein.

Schließlich muß noch auf eine Selbstverständlichkeit hingewiesen werden. In allen zum Vergleich herangezogenen Texten, einschließlich Jer 34, ist eine mögliche Übertretung des Vertrages im Blick. Gerade sie soll ja durch den symbolischen Tötungsritus verhindert werden - gleich ob in der Form der Selbstverfluchung oder als Androhung durch den Partner. Wenn Gott Abraham den Besitz des Landes verheißt, ja zuschwört, kann dabei überhaupt der Gedanke an eine Übertretung dessen aufkommen, was Gott aus freien Stücken, ohne Zwang und nicht als schwächerer Partner zusagt? Abraham erbittet ein Zeichen, durch das er die Verheißung des Landes konkreter erfassen kann. Das ist durchaus etwas anderes; denn es betrifft ihn und sein Erkenntnisvermögen und nicht Gott und seine Verheißungstreue! Hierin liegt die Funktion der Handlung in v.9-12.17b, und nur in diesem Sinn ist sie auf ihr Wesen hin zu befragen.

G.F.Hasel sieht die Schwierigkeiten, die sich einer Interpretation der Zereemonie von Gen 15 als Selbstverfluchung in den Weg stellen. Er gesteht auch zu, daß es keine exakte altorientalische Parallele zu diesem Text gibt.³³ Trotzdem hält er die Verbindung zu einigen, in der Literatur zu Gen 15 genannten, altorientalischen Texten - den Mari-Briefen und dem Vertrag zwischen Abba-AN und Jarimlim - aufrecht, nur daß er den Ritus beim Vertragsabschluß nicht mehr als Selbstverfluchung sondern als "rite of treaty ratifica-

³² wie im Vertrag zwischen Abba-An und Jarimlim, siehe G.F.Hasel, *Animal rite*, S.65.

³³ "Strictly speaking the animal rite in Gen 15:9-10,17 is still without an exact extra-biblical parallel..." (S.68). Vor allem begegnet in keinem altorientalischen Vertragstext eine Häftung der Tiere und das Hindurchschreiten eines Vertragspartners zwischen den Tierhälften. Zum gleichen Urteil kommt auch J.Ha, *Genesis* 15, S.73.

tion"³⁴ versteht. In der Handlung von Gen 15 sieht er von daher ein "covenant ratification sacrifice", aufgeteilt in die "sacrificial preparatio" durch Abraham (v.9f.) und die "divine ratificatio of the covenant" durch Jahwe (v.17).³⁵ Die Abkehr G.F.Hasels von der Interpretation des Ritus in Gen 15 als Selbstverfluchung und seine Betonung des Opfercharakters von v.9f. sind sicherlich als Fortschritt zu werten, doch bleiben Anfragen an seinen eigenen Lösungsvorschlag:

1. Die Erkenntnis N.Lohfinks, daß es sich in Gen 15 um einen Eid und nicht um einen Bund oder Vertrag handelt, ist bei der Interpretation "covenant ratification sacrifice" nicht ernstgenommen. Zwar nennt G.F.Hasel die durch den Ritus besiegelte Handlung in Gen 15 einen "promissory covenant",³⁶ doch scheint es mir ungerechtfertigt zu sein, "Bund" und "Verheißung" so leicht auf eine Formel zu bringen.
2. Selbst wenn man mit G.F.Hasel einig geht und den Ritus des Tiertötens als Ratifikation eines Vertrages versteht, so ist immer noch nicht geklärt, was denn der Sinn, die Funktion des Tiertötens dabei ist. Man könnte bei der Ratifikation eines Vertrages ein Tier als Opfer töten³⁷ oder in einem Substitutionsritus den Tod des Tieres dem schwächeren Partner als sein Schicksal bei Vertragsbruch androhen (wie in den Vertragstexten aus neuassyrischer Zeit). Doch wenn G.F.Hasel beides ablehnt, was bleibt dann noch als Sinn des Ritus übrig? Wozu tötet man ein Tier bei der Ratifikation eines Vertrages, wenn nicht doch als Ausdruck einer Verfluchung bzw. Selbstverfluchung bei Vertragsbruch? G.F.Hasel hat sehr schön die Schwierigkeiten und Hindernisse bei der gängigen Interpretation von Gen 15,9-12,17b als Selbstverfluchung o.ä. aufgezeigt, doch führt sein eigener Ansatz letztlich doch auch nicht darüber hinaus.

Viele Autoren erkennen die Problematik der These von der Selbstverfluchung Gottes in Gen 15, wenn sie auch in Ermangelung einer sinnvolleren

³⁴ G.F. Hasel, *Animal rite*, S.68.

³⁵ Ebd., S.70.

³⁶ so schon M.Weinfeld, *The covenant of grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, in: *JAOS* 90, 1970, S.184-203.

³⁷ wie in Gen 31,54 (siehe hierzu R.Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen, 1967 (WMANT 24), S.138).

Erklärungsmöglichkeit dann doch nicht von ihr abrücken.³⁸ Um den genannten Schwierigkeiten zu entgehen, soll im folgenden ein anderer Weg zum Verständnis der Handlung in Gen 15 vorgeschlagen werden. Er erfordert zwei Schritte:

1. Zunächst sollte zur Erhellung der Genesisstelle nicht mehr Jer 34,18f. herangezogen werden.³⁹ Die von G.F.Hasel genannten und die oben zusätzlich angeführten Argumente wiegen zumindest so schwer, daß ein Versuch, die Szenerie in Gen 15 ohne Bezug zu Jer 34 zu verstehen, gerechtfertigt erscheint.
2. Sodann sollte man das Geschehen in v.9-12.17b als eigenständige Handlung ansehen und von v.18 lösen.⁴⁰ Sicherlich dient der Abschnitt v.9-12.17b dem Schwur in v.18 als Bestätigung und Bekräftigung, doch kann diese Funktion durchaus auch aufrechterhalten werden, ohne daß man v.18 in die vorhergehende Texteinheit mit hineinnimmt. Das krt (v.18) und das Tierhälften (v.10) hatten diese Verbindung wohl in erster Linie nahegelegt. Nur unter dieser Voraussetzung gehört v.9-12.17b als Ritus ursprünglich zu v.18

³⁸ So schon H.Gunkel, Genesis, S.182. Ähnlich auch O.Kaiser, Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15, in: ZAW 70, 1958, S.107-126: "Dieser kühne Anthropomorphismus..." (S.120) und L.Perlitt, Bundestheologie, S.73f.: "...das Tiertöten zielt trotz großer Vielfalt der Riten immer auf eine einzige Folgerung: die Vergleichbarkeit des Geschickes von Tier und Schwörendem; gerade diese Stringenz/aber ist in der Anwendung auf (einen) Gott eine sekundäre Übertragung, die das israelitische Gottesbild fast überfordert." "Le rite impréca-taire en lui-même devait être bien connu des premiers auditeurs du récit, et sa portée devait leur être immédiatement perceptible. Mais l'application de ce rite à la personne de Dieu devait leur apparaître comme une chose inouïe, et presque monstrueuse" (A.de Pury, Promesse divine, S.320).

³⁹ so ähnlich auch D.J.McCarthy, Treaty and covenant, Rom, 1978², S.93-96; ders., Old Testament covenant. A survey of current opinions, Richmond, 1972, S.61. Er hält eine inhaltliche Verbindung beider Texte nicht für zwingend, sondern bringt die Zeremonie in Gen 15 in Verbindung mit einem Eidritus, bei dem das Blut eine enge Verbindung zwischen den Bündnispartnern schaffen solle. In diesem Sinn hatten auch schon E.Bickerman, Couper une alliance, und in seinem Gefolge Fr.Horst, Der Eid im Alten Testament, in: ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, München, 1961, S.292-314, hier S.309, Gen 15 gedeutet. Die Unterschiede zwischen Gen 15 und Jer 34 betont auch M.Weinfeld, The covenant of grant, S.199.

⁴⁰ so auch J.Scharbert, Die Landverheißung als "Urgestein" der Patriarchen-Tradition, in: A.Caquot/S.Légasse/M.Tardieu (Hrsg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.Mathias Delcor, Neukirchen/ Kvelaer, 1985 (AOAT 215), S.359-368, hier: S.367.

dazu. Doch schon L.Perlitt hatte argumentiert, daß hier überhaupt kein reines Ritual vorliege sondern ein Mischritual, das auf Traditionsverknüpfung schliessen lasse. Er begründete das stilistisch mit dem Wechsel in der Terminologie (eine Ritual-Terminologie müsse einheitlich sein), inhaltlich mit der Beobachtung, daß die Tierzeremonie auch Elemente des Opfers, einer Traumszene und einer Theophanie enthalte, die prinzipiell nicht zu einem Vertragsritual gehörten.⁴¹ Er ging noch weiter, wenn er konstatierte: "...läßt die vorbereitende Szenerie als Gipfel eher eine Theophanie als eine bryt erwarten. So könnte v.18 eher Interpretation als Gipfel der Zeremonie sein."⁴²

Wenn man den Weg, den L.Perlitt hier eingeschlagen hat, konsequent weiterverfolgt und v.18 von der vorhergehenden Handlung ganz und gar löst, dann lassen sich auch einige Unstimmigkeiten, die bei der Erklärung des Textes als Schwurritual auftreten, klären: Man kann den Elementen des Opfers, des Traumes und der Theophanie ihr Recht lassen, ohne sie als ritualstörend weginterpretieren zu müssen.⁴³ Man braucht auch nicht von einem Mischritual zu sprechen, um das Nebeneinander dieser verschiedenen Elemente zu erklären. Gibt es denn überhaupt vergleichbare "Mischrituale"?⁴⁴ Der Weg ist offen, in v.9-12.17b gar keinen Ritus, keine Zeremonie mehr zu erblicken. Es handelte sich dann um eine einfache Erzählung einer Theophanie, erfahren in einem Traum, in Verbindung mit einem Opfer, und das könnte sehr gut eine Heiligtumsätiologie gewesen

⁴¹ L.Perlitt, *Bundestheologie*, S.74.

⁴² Ebd., S.74, Anm. 3.

⁴³ So für den Opferbereich bei S.E.Loewenstamm, *Traditionsgeschichte*, und C.Westermann, *BK I/2*, S.268f., durch Ausschaltung von v.12 aufgrund der nicht korrekten Handhabung des Wiederaufnahme-Prinzips. Wenn S.E.Loewenstamm, *Traditionsgeschichte*, S.504, Jub 14 und den Midrasch, die den Opfercharakter von Gen 15 deutlich herausstellen, als Zeugen dafür benennt, daß in späterer Zeit der Text im Sinne eines Opfers umgestaltet worden ist, dann ist mit gleichem Recht zurückzufragen, ob nicht Jub 14 und der Midrasch gerade den ursprünglichen Sinn erfaßt und verdeutlicht haben. Diese Ansicht teilt auch M.Weinfeld, *The covenant of grant*, S.197 Anm.118. Zur weiteren Nachgeschichte siehe Chr.T.Begg, *Rereadings of the "animal rite" of Genesis 15 in early Jewish narratives*, in: *CBQ* 50, 1988, S.36-46.

⁴⁴ L.Schmidt, *Überlegungen zum Jahwisten*, in: *EvTh* 37, 1977, S.230-247, hier: S.232, räumt ein, daß es sich bei diesem "Mischritual" nicht mehr um ein praktiziertes Ritual handeln könne, sondern daß vielmehr eine theologische Konstruktion vorliegen müsse.

sein.⁴⁵ Verwandte Texte im Alten Testament wären dann etwa Ri 6,17-24 und 1.Kön 18,17-40. Hier spielt zwar der Traum keine Rolle, doch werden Opfer und von Gott gesandtes Feuer miteinander in Verbindung gebracht, dazu tritt in Ri 6 eine Theophanie. Das 'br byn hgzyr in Gen 15,17 ist dann nichts anderes als eine Nuance des Entzündens des Opferfeuers, hier durch das die Theophanie begleitende Feuer.⁴⁶ Gedankenkonstruktionen wie die Übertragung eines menschlichen Ritus' auf Gott, göttliche Selbstverfluchung und Sanktionen, die Gott gegen sich selbst herabrufft im Falle einer Übertretung, die gar nicht im Blick sein kann, derartige Konstruktionen sind nun entbehrlich. Und noch eines kommt hinzu: Niemand kann im Rahmen eines Rituals, also einer wiederholbaren Handlung, mit v.11 etwas Rechtes anfangen. Als Teil einer Heiligtumsätiologie aber als einer Erzählung eines einmaligen Geschehens ist der Vers durchaus vorstellbar, auch wenn seine eigentliche Bedeutung weiter im Dunkeln bleibt (Abwehr eines Dämons?).⁴⁷

Am Gesamtverständnis des ganzen Abschnittes 15,7-12.17b-18 ändert sich durch die Annahme einer ursprünglichen Heiligtumsätiologie in v.9-12.17b nichts: Gott verheißt Abraham den Besitz des Landes und bekräftigt das durch einen Schwur. Statt durch einen zusätzlichen Schwurritus erfährt die Verheißung eine Bestätigung durch eine Theophanie, erzählt im Rahmen

⁴⁵ Zu Theophanie und Heiligtum siehe J.Jeremias, *Theophanie*. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen, 1965 (WMANT 10), bes. S.118-122 (Lit.), und J.Lindblom, *Theophanies in holy places*; zur Ätiologie und ihrer Forschungsgeschichte F.Golka, *Zur Erforschung der Ätiologien im Alten Testament*, in: VT 20, 1970, S.90-98; zur ätiologischen Sage in den Vätergeschichten C.Westermann, BK 1/2, S.42f. Schon A.Alt, *Der Gott der Väter*, in: *Kleine Schriften I*, München, 1953, S.1-78, hier S.66f., vermutete als Ausgangspunkt von Gen 15 eine alte "Kultstiftungssage" für den Gott Abrahams. Vgl. auch R.E.Clements, *Abraham and David*, S.23-34. Auch O.Kaiser, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, hält als Ursprung der Überlieferung einen aus der Zeit vor der Landnahme stammenden Brauch für denkbar (S.122).

⁴⁶ So auch J.Scharbert, *Genesis 12-50*, S.139. Eine Ableitung von der Darstellung der Sinaitheophanie ist möglich (M.Noth, *Überlieferungsgeschichte*, S.218f.; J.Skinner, *Genesis*, Edinburgh, 1956² (ICC Vol.1), S.283; W.McKane, *Studies in the patriarchal narratives*, Edinburgh, 1979, S.153), aber nicht zwingend.

⁴⁷ So W.v.Soden, *Abraham treibt Geier zurück*, S.217, der auf den archaischen Charakter dieser Szene verweist. Wenn M.Köckert "...das Zeremoniell in seinem Kern nicht als Kristallisationspunkt einer alten, gewachsenen Erzählung, sondern als junges, theologisches Konstrukt" bezeichnet (S.231), so übergeht er dabei zumindest die Frage nach dem Sinn von v.11 und seiner Beziehung zum Kontext. M.Anbar, *Genesis 15. A conflation of two deuteronomical narratives*, in: JBL 101, 1982, S.39-55, sieht in v.11 ein Omen, das in v.13-16 interpretiert werde, weshalb er auch diese Verse nicht für einen Einschub hält (S.47). Siehe auch W.Zimmerli, *1.Mose 12-25*. Abraham, Zürich, 1976 (Zürcher Bibelkommentare AT 1.2), S.54.

einer (ehemaligen) Heiligtumsätiologie.⁴⁸ Wie in Ri 6 und 1.Kön 18 hat das Erscheinen des göttlichen Feuers auf dem Opfer im Gesamtzusammenhang des Textes legitimatorischen Charakter.

Eine Heiligtumsätiologie ist an ein bestimmtes Ortsheiligtum gebunden und begründet in einer Erzählung die Heiligkeit dieses Ortes. In der Regel wird dabei von der Erscheinung einer oder auch mehrerer Gottheiten in der Vergangenheit an dieser Stelle berichtet, weshalb dann auch der Altar oder das Heiligtum dieser bzw. diesen Gottheiten geweiht ist. In der vorliegenden Erzählung aber fehlen sowohl der Ortsname wie auch ein Göttername. Nur der beteiligte Mensch wird beim Namen genannt: Abram. Doch die übrigen Abraham-Erzählungen zeigen nirgendwo eine inhaltliche Verbindung zu diesem Bericht; kein Rückbezug, keine Anspielung finden sich. Wäre nicht die Namensnennung in v.11 und 12, so bliebe der ganze situative Hintergrund des Textes: Zeit, Ort, Person und Gottheit vollständig im Dunkeln. Erst der Kontext klärt die Situation und schafft die Verbindung zu den übrigen Abraham-Erzählungen. Das legt die Vermutung nahe, daß der Name "Abram" erst sekundär in den Text bzw. die Erzählung eingetragen worden ist. Es bliebe ein Bericht übrig, dessen Charakteristika: Opfer auf Geheiß einer Gottheit, Abwehr eines Dämons(?), Tiefschlaf und Traumvision einer Theophanie ihn wohl am ehesten als eine Heiligtumsätiologie ausweisen. Sie dürfte kanaanäischen Ursprungs gewesen sein.⁴⁹ Bei der Übertragung auf Abraham wurde dann das kanaanäische Kolorit abgestreift.⁵⁰

Ergebnis

Um die Überlieferungsgeschichte noch einmal kurz zusammenzufassen: Am Anfang stand vermutlich eine kanaanäische Heiligtumsätiologie, deren lokaler Haftpunkt aus dem jetzigen Text nicht mehr zu erschließen ist. Wie manche andere palästinische Lokaltradition⁵¹ wurde auch diese Erzählung auf die

⁴⁸ Zur Übertragung von Heiligtumsätiologien auf die Stammväter siehe W.H.Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen, 1975², S.29-34.

⁴⁹ Auch das מִלִּלֶּשׁ / מִלִּלֵּשׁ "dreijährig" weist vielleicht in diese Richtung; denn eine Bestimmung, daß Opfertiere drei Jahre alt sein sollten, gibt es nirgendwo in den alttestamentlichen Opfergesetzen.

⁵⁰ Die Befreiung von der Ortsbindung ermöglicht erst die Hineinnahme in Geschichte und Tradition der Väter (vgl. W.H.Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, S.27); zur Ablösung des Gottesnamens siehe S.83f.

⁵¹ Siehe M.Noth, Geschichte Israels, S.115.

Erzväter Israels, hier auf Abraham, übertragen. Man könnte das eine Form kultischer Inbesitznahme des Landes nennen.

Vermutlich in der Zeit der assyrischen Bedrängnis, als der weitere Besitz des Landes aufgrund der assyrischen Deportationspraxis gefährdet schien,⁵² bildeten sich aus den einfachen, auf die Väter zurückgeführten Verheißungen unabhängig von den Pentateuchquellen eigene Verheißungserzählungen, zu denen auch Gen 15,7-12,17b-18 zu zählen ist.⁵³ Eine einfache Verheißung wird dabei zu einer Erzählung ausgebaut und - im Fall des vorliegenden Textes - durch die Fassung als Schwur Gottes ungemein gestärkt. Um die Zusage des Landes darüberhinaus noch weiter zu untermauern, wird auch die alte, schon längst auf Abraham übertragene Heiligtumsätiologie mit aufgenommen, deren Theophanie jetzt, im neuen Kontext, als von Abraham erbetenes Zeichen die Landverheißung als Schwur zusätzlich unterstützt. Man kann daran ablesen, wie gefährdet der Besitz des Landes in dieser Zeit erscheinen mußte.⁵⁴

In der Zeit des babylonischen Exils wurde der Text noch einmal den neuen, veränderten Verhältnissen angeglichen. Durch die Einfügung der Verse 13-16 (v.16 eventuell als eigener Einschub) wird zunächst durch eine geschichtliche Periodisierung die große zeitliche Distanz zu Abraham überwunden. Vor allem aber soll der Verweis auf das erste Exil in Ägypten und seine ruhm-volle Beendigung das Volk im zweiten Exil in Babylon zu Geduld, Hoffnung und Vertrauen auf Gottes Verheißungstreue ermuntern, die sich schon einmal in der Vergangenheit so eindrucksvoll bewährt hatte.

Schließlich erfuhr der Text durch die Anfügung der Völkerliste (v.19-21) und der Glosse am Ende von v.18 (Euphrat) letzte Nachinterpretationen, deren Zeit und Umstände nicht mehr ausfindig zu machen sind.

⁵² so L.Perlitt, *Bundestheologie*, S.76, dem sich C.Westermann, *BK I/2*, S.256, etwas allgemein gehalten zwar, anschließt. Ähnlich argumentierte schon J.Skinner, *Genesis*, S.284.

⁵³ Siehe dazu C.Westermann, *BK I/2*, S.274.491f. R.Rendtorff, *Genesis 15*, sieht in Gen 15 den zentralen Text einer Bearbeitungsschicht der Vätergeschichten, die er mit ähnlichen Argumenten wie hier vorgetragen: Gefährdung des Landes und der Weiterexistenz des Volkes, der Exilszeit zuweist. Diese zeitliche Ansetzung vertritt auch M.Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, S.242-247, und M.Anbar, *Genesis 15*, S.54f.

⁵⁴ Die Zeit der Zuordnung zu 15,1-6 kann hier offenbleiben. Vgl. dazu O.Kaiser *Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, der v.1-7. 11.13-16 insgesamt einer deuteronomistischen Redaktion zurechnet.

Unter dem Blickwinkel der übergeordneten Fragestellung von Übernahme bzw. Ablehnung von außerisraelitischem Traditionsgut gibt dieser Text zu erkennen:

- a) Israel hat eine vorgefundene kanaanäische Heiligtumsätiologie übernommen und dabei das kanaanäische "Lokalkolorit" (Zeit, Ort, handelnde Person, Name der Gottheit) abgestreift. Es hat die Erzählung auf seinen Ahn Abraham übertragen und sie dadurch in seine eigene Tradition und Geschichte aufgenommen (Israelitisierung).
- b) Später wurde die so gestaltete Abrahamserzählung dann in die große Verheißung Jahwes von Land und Nachkommenschaft für Israel eingebettet. Israel verstand die Erzählung in diesem neuen Kontext nun als die Zusicherung seines Gottes, daß es als selbständiges Volk im eigenen Land Bestand haben werde (Jahwisierung).
- c) Schließlich wurde der Text in exilischer und nachexilischer Zeit so aktualisiert, daß er die Hoffnung auf Rückkehr in das verlorene Land aufrechterhielt und bestärkte und später die Überlegenheit Israels über seine unmittelbaren Nachbarvölker in Palästina - gegen den Augenschein - unterstrich.

2. Gen 22,1-19

- v.1: Nach diesen Begebenheiten stellte Gott Abraham auf die Probe und sprach zu ihm: Abraham! Er antwortete: Siehe, hier bin ich.
- v.2: Und er sprach: Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast, Isaak, und gehe in das Land Morija und opfere ihn dort als Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir nennen werde.
- v.3: Und Abraham brach auf am Morgen, sattelte seinen Esel und nahm zwei Knechte mit sich und Isaak, seinen Sohn. Er spaltete Holz zum Brandopfer und machte sich auf und ging zu dem Ort, den ihm Gott genannt hatte.
- v.4: Am dritten Tag erhob Abraham seine Augen und sah den Ort von fern.
- v.5: Da sprach Abraham zu seinen Knechten: Bleibt hier mit dem Esel, ich aber und der Knabe, wir werden dorthin gehen. Wir werden anbeten und dann wieder zu euch zurückkehren.
- v.6: Und Abraham nahm das Holz für das Brandopfer und legte es auf Isaak, seinen Sohn; er selbst nahm den Feuerbrand und das Messer. So gingen die beiden miteinander.
- v.7: Da sprach Isaak zu Abraham, seinem Vater: Vater! Und er sagte: Ja, mein Sohn! Er aber sagte: Siehe hier sind Feuer und Holz, aber wo ist das Tier zum Brandopfer?
- v.8: Und Abraham sprach: Gott wird sich ein Tier zum Brandopfer ansehen, mein Sohn. So gingen die beiden miteinander.
- v.9: Als sie an den Ort kamen, den Gott ihm genannt hatte, baute dort Abraham den Altar und schichtete das Holz darauf; dann band er Isaak, seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz.

- v.10: Dann streckte Abraham seine Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten.
- v.11: Da rief ihn der Engel Jahwes vom Himmel an und sprach: Abraham, Abraham! Und er sprach: Hier bin ich!
- v.12: Er sagte: Lege deine Hand nicht an den Knaben und tue ihm nichts; denn jetzt weiß ich, daß du Gott fürchtest, weil du mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht verweigert hast.
- v.13: Und Abraham erhob seine Augen und sah: Ein Widder hatte sich im Gebüsch mit seinen Hörnern verfangen. Da ging Abraham hin und nahm den Widder und opferte ihn als Brandopfer anstelle seines Sohnes.
- v.14: Und Abraham nannte jenen Ort "Jahwe sieht", von dem man bis heute sagt: "auf dem Berg, auf dem Gott sich sehen läßt".
- v.15: Und der Engel Jahwes rief Abraham ein zweitesmal vom Himmel her an
- v.16: und sprach: Ich schwöre bei mir selbst, spricht der Herr: Weil du dies getan und deinen Sohn, deinen einzigen, nicht verweigert hast,
- v.17: darum will ich dich segnen und deine Nachkommenschaft zahlreich machen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Strand des Meeres, und deine Nachkommenschaft wird das Tor seiner Feinde besitzen.
- v.18: Und in deiner Nachkommenschaft sollen sich segnen alle Völker der Erde, weil du auf meine Stimme gehört hast.
- v.19: Dann kehrte Abraham um zu seinen Knechten, und sie machten sich auf und gingen zusammen nach Beerseba, und Abraham blieb in Beerseba wohnen.

G.v.Rad hat Gen 22,1-19 die "formvollendetste und abgründigste aller Vätergeschichten" genannt.⁵⁵ Die Vollkommenheit der Form kann jedoch eine lange Überlieferungsgeschichte dieser Erzählung mit "vielen Stadien der inneren Durcharbeitung"⁵⁶ nicht verdecken. Wenn auch C.Westermann sicher recht hat mit der Feststellung, daß eine überzeugende Lösung für die Frage nach der Entstehungsgeschichte von Gen 22 bisher nicht gefunden worden ist,⁵⁷ so wenig sinnvoll ist doch auch eine Position der Resignation bzw. der Bestreitung der Möglichkeit, aus dem vorgegebenen Text überhaupt irgendwelche Rückschlüsse - wenn auch nur andeutungsweise - auf die Vorgeschichte dieser Erzählung ziehen zu können.⁵⁸ So soll im folgenden erneut ein Versuch unternommen werden, der Geschichte der Entstehung und Überlieferung von Gen 22 nachzugehen.⁵⁹

Dazu wird es hilfreich sein, zunächst eine Aufgliederung voranzustellen, um in Aufbau und Struktur des Textes so, wie er uns vorliegt, besser hineinzufinden:

A. Einleitung	1a
1) Überleitung	1aα
2) Thema: Prüfung ⁶⁰	1aß

⁵⁵ G.v.Rad, *Das erste Buch Mose*, S.203.

⁵⁶ Ebd., S.208.

⁵⁷ C.Westermann, *BK I/2*, S.433.

⁵⁸ J.van Seters, *Abraham*, S.237.239f.

⁵⁹ Forschungsgeschichte bei D.Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen, 1950 (*Beiträge zur Historischen Theologie* Bd.12); H.Graf Reventlow, *Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22*, Neukirchen, 1968 (*Biblische Studien* Bd.53), S.21-31; R.Kilian, *Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22*, Stuttgart, 1970 (*Stuttgarter Bibelstudien* Bd.44), S.21-26; O.Kaiser, *Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament*, in: ders., (Hrsg.), *Denkender Glaube* (FS Ratschow), Berlin/New York, 1976, S.24-48, hier S.27f. Anm.11; J.-L.Duhaime, *La sacrifice d'Isaak* (Gn 22,1-19). *L'heritage de Gunkel*, in: *Science et Esprit* 33, 1981, S.139-156.

⁶⁰ Mit Recht hat C.Westermann, *BK I/2*, S.434, darauf hingewiesen, daß der Aufbau des Textes nach der Durchführung einer Prüfung gestaltet ist. Auch G.W.Coats, *Abraham's sacrifice of faith. A form-critical study of Genesis 22*, in: *Interpretation* 27, 1973, S.389-400, erkennt das Thema der Prüfung als ein "leitmotiv" an, gliedert den Text aber doch nach anderen Gesichtspunkten (exposition v.1-2, compli-

B. Durchführung des Themas	1b-13.19
I. Prüfungsaufgabe	1b-2
1) Einleitung der Prüfung	1b
a) Anruf	1bα
b) Antwort	1bβ
2) Prüfungsaufgabe als Befehl	2
II. Durchführung der Prüfung	3-10
1) allgemeine Vorbereitungen und Aufbruch	3
- 1. Stufe der Verwirklichung des Befehls -	
2) besondere Vorbereitungen und Weitermarsch	4-6
- 2. Stufe der Verwirklichung des Befehls -	
3) Dialog	7-8
- Einschub zur Dramatisierung -	
a) Frage Isaaks	7
Anruf	7αα
Antwort	7αβ
Frage	7b
b) Antwort Abrahams	8a
c) Überleitung als Rückblende	8b
4) letzte Vorbereitungen: Altarbau und Opfer	9
- 3. Stufe der Verwirklichung des Befehls -	
5) Ansatz zur Tat	10
- Endstufe der Verwirklichung des Befehls -	
III. Zeugnis der Prüfung	11-12
1) Einleitung des Zeugnisses	11
a) Anruf	11a
b) Antwort	11b
2) Zeugnis	12
a) Zurücknahme des (Schein-)Befehls	12a
b) Bestätigung des Erfolgs	12bα
c) Begründung	12bβ
IV. Ersatzhandlung	13

cation v.3-10, resolution v.11-14, conclusion v.15-18, itinerary v.19), etwas modifiziert in seinem Genesis-Kommentar von 1983. Strukturanalysen haben vorgelegt R.Lack, *Le sacrifice d'Isaac - Analyse structurale de la couche élohiste dans Gn 22*, in: *Biblica* 56, 1975, S.1-12; J.Crenshaw, *Journey into oblivion. A structural analysis of Gen 22,1-19*, in: *Soundings* 58, 1975, S.243-256; O.Genest, *Analyse sémiotique de Gn 22, 1-19*, in: *Science et Esprit* 33, 1981, S.157-177.

ätiologischer Abschluß	14a
ätiologische Anfügung	14b
<hr/>	
Verheißung als Schwur	15-18
1) Einleitung	15
2) Schwurformel und Botenformel	16a
3) Begründung des Schwurs (Rückbezug auf v.1-14)	16b
4) Schwur	17-18a
a) Nachkommenschaft	17a
b) Beherrschung der Feinde	17b
c) Auswirkung auf die Völker	18a
5) Begründung des Schwurs (Rückbezug auf v.1-14)	18b
V. Abschluß: Rückkehr	19

Trotz des dramatischen, fesselnden Eindrucks, dem sich wohl kein Leser dieser Erzählung entziehen kann, fallen doch auch einige Brüche in der Struktur des Textes auf:

1. Der Dialog zwischen Vater und Sohn in v.7f. könnte nachträglich in den Text eingebaut worden sein - mit Hilfe des Prinzips der Wiederaufnahme, wie schon in Gen 15,13-17a. Darauf weist zunächst einmal die wörtliche Wiederholung des Endes von v.6 *wylkw šnyhm yhdw* am Ende von v.8. Neben dieses stilistische Kennzeichen müßte auch ein inhaltliches treten: Der in die Wiederholungen eingeschlossene Textteil müßte etwas Neues in den Kontext einbringen, das ihn interpretiert oder ergänzt. Gleich mehrere derartige Akzente lassen sich erkennen:

- a) Die Verse 7 und 8 wollen deutlich den Ablauf der Handlung dramatisieren, doch ist dieses Element im Gang des Geschehens auch durchaus verzichtbar.
- b) Nur hier kommt es zu einem Dialog zwischen Vater und Sohn, nur hier spielt überhaupt Isaak eine aktive Rolle.
- c) Nur in v.7f. ist der Name "Isaak" nicht aus dem Text herauslösbar - im Gegensatz zum ganzen übrigen Text, in dem der Name des Sohnes entbehrlich wäre.

Und doch gibt es auch Hinweise, die davon abraten, in v.7f. einen nachträglichen Einschub zu sehen:

Der Dialog des Vaters mit seinem Sohn ist wohl das einfühlsamste, bestechendste Moment im Gang der Erzählung. Es ist schwer vorstellbar, daß ge-

rade dieser erste Höhepunkt, ein Tiefpunkt für Abraham, nachträglich eingefügt worden sein soll, und zwar in einen schon schriftlich vorliegenden Text, wie es das Prinzip der Wiederaufnahme erfordert. Weiterhin begegnet das Schema von Anruf und Antwort als Gesprächseröffnung - "Kontaktschluß" nennt es Westermann⁶¹ - schon vor v.7a in v.1b und danach in v.11 und erweist sich damit als kompositorisches und stilistisches Charakteristikum des ganzen Textes. Vom Inhalt her wird das Thema der Prüfung der Gottesfurcht im Dialog Isaak - Abraham nicht nur durchgehalten, sondern sogar noch vertieft. So wird man die "Wiederaufnahme" in diesem Fall nicht als literarkritisches Instrument zur Markierung eines nachträglichen Einschubes ansehen dürfen sondern als kompositorisches Hilfsmittel des Erstverfassers, mit dessen Hilfe er nach Einbau eines neuen Gedankens den roten Faden im Ablauf der Handlung wieder aufnehmen kann.⁶²

2. Wie die Gliederung des Textes zeigt, ist nach der Bestätigung des Erfolges der Prüfung und der Ersatzopferhandlung Abrahams nur noch der Abschluß der Erzählung zu erwarten, der in v.19 vorliegt: Abraham kehrt mit Isaak und seinen Begleitern zurück. Die doppelte Ortsbenennung in v.14 hat in der Erzählung von der Prüfung Abrahams keine Funktion.⁶³

Nun fällt auf, daß v.14 in sich zweigeteilt ist. Möglicherweise gibt v.14b ein israelitisches Sprichwort wieder,⁶⁴ wahrscheinlich will er aber die im jetzigen Text unklare Benennung in v.14a deuten. Dazu ändert v.14b die Qal-Form von r'h in v.14a in die Niphal-Form "Jahwe erscheint" ab und bestimmt so den Ort als Platz eines Heiligtums. Der Deutcharakter weist v.14b als sekundär aus.⁶⁵ Für sich allein genommen ist jedoch auch diese Interpretation

⁶¹ C.Westermann, BK I/2, S.436.

⁶² Als *inclusio* beschrieben bei W.Bühlmann/K.Scherer, Stülfuren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk, Fribourg, 1973 (Biblische Beiträge Bd.10), S.30; als *inclusio* beurteilt auch bei C.Westermann, BK I/2, S.439f. Möglich ist natürlich, daß der Dialog in einem früheren Überlieferungsstadium der Geschichte noch nicht enthalten war (dazu später).

⁶³ Gegen C.Westermann, BK I/2, S.444, der die Zugehörigkeit von v.14a zum Textganzen wegen des Bezuges von ywhw yr'h zu v.8 sehr stark betont, muß festgehalten werden, daß der Vers 14 zur Durchführung der Prüfung nichts beiträgt.

⁶⁴ So F.W.Golka, The aetiologies in the Old Testament. Part 1, in: VT 26, 1976, S.410-428, hier: S.423; "...and to this day the saying is: 'In the mountain of the lord it was provided'."

⁶⁵ Mit R.Kilian, Isaaks Opferung, S.44-46, unter Berufung auf B.O.Long, The problem of etiological narrative in the Old Testament, Berlin, 1968 (BZAW 108), S.28f.; K.Jaroš, Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1974 (OBO 4), S.333; G.Rouillier, Le sacrifice d'Isaac

der Ortsbenennung durch v.14b: "auf dem Berg, auf dem der Herr erscheint", noch nicht eindeutig; denn es könnten ja mehrere, auf einem Berg gelegene, heilige Stätten gemeint sein. Ein weiterer vermutlicher Zusatz im Text räumt diese Mehrdeutigkeit aus dem Weg und legt den Ort des Heiligtums endgültig fest: "Morijja" in v.2. Diese Ortsbezeichnung erscheint nur noch einmal im Alten Testament: in dem späten Text 2.Chron 3,1. Dort ist Morijja Name des *Berges, auf dem der Herr David erschienen war*, die Tenne des Jebusiters Ornan, also der Tempelberg in Jerusalem. Die Ähnlichkeit in der Ortsbeschreibung beider Stellen läßt Abhängigkeit vermuten. Da sich v.14b sowieso schon als sekundäre Deutung erwiesen hat, liegt es nahe, in v.14b zusammen mit "Morijja" in v.2 einen späten Lokalisierungsversuch zu sehen, der durch die durchgehende Unbestimmtheit der Erzählung, was Ort, Zeit und nähere Umstände angeht, ausgelöst wurde.

Die Intention dieser nachträglichen Lokalisierung ist es, den Zion "mit der zusätzlichen Gloriole der Opferstätte Abrahams" auszus schmücken.⁶⁶ Sie wäre in der nachexilischen Zeit anzusetzen.

Nun bleibt noch die Ortsbenennung Abrahams in v.14a: Sie hat einerseits in der Prüfungserzählung, wie schon festgestellt, keine Funktion; andererseits sollte sie, wenn man sie als ätiologisches Motiv versteht,⁶⁷ die Erzählung abschließen. R.Kilian hat den Abschlußcharakter von v.14a durch Vergleich

(Genèse 22,1-19), in: G.Antoine u.a., *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc 15), Neuchâtel/Paris, 1975, (Bibliothèque Théologique), S.16-35, hier S.25; C.Westermann, BK I/2, S.444f.; T.Vejola, *Das Opfer des Abraham - Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter*, in: ZThK 85, 1988, S.129-164, hier S.148; gegen H.Graf Reventlow, *Opfere deinen Sohn*, S.26-31, der v.14b für ursprünglich hält, doch siehe dazu die ausführliche Kritik bei R.Kilian, *Isaaks Opferung*, S.38-44.

⁶⁶ So H.Graf Reventlow, *Opfere deinen Sohn*, S.19, ähnlich G.v.Rad, *Das erste Buch Mose*, S.205, beide allerdings nur für den Zusatz "Morijja". Daß aber "Morijja" in v.2 und v.14b als Zusätze zusammengesehen werden müssen, vermuten auch J.Skinner, *Genesis*, S.331; R.Kilian, *Isaaks Opferung*, S.45f.; F.W.Golka, *Aetiologies*, S.423f.; W.Zimmerli, *1.Mose 12-25*, S.110; C.Westermann, BK I/2, S.445. R.Kilian schlägt auch noch v.15-18 dieser "Jerusalem-Redaktion" zu. E.Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, S.324f., hält "Morijja" in v.2 wie auch v.14b für ursprünglich, weil er mit J.van Seters, *Abraham*, hinter den Text von 22,1-19 - mit Ausnahme von v.15-18 - nicht zurückgehen möchte. Für T.Vejola, *Das Opfer des Abraham*, S.153f., ist "Morijja" kein Zusatz sondern zusammen mit v.14a ein Indiz für die späte, nachexilische Entstehung des ganzen Textes.

⁶⁷ Der Meinung C.Westermanns, BK I/2, S.444, die Benennung yhw yr'h sei keine Ätiologie sondern Gotteslob, kann ich mich nicht anschließen. Ähnlich auch E.Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, S.324, unter Berufung auf Westermann.

mit einer ganzen Reihe anderer Ätiologien deutlich herausgestellt.⁶⁸ Nun hat aber die Erzählung, wie die Gliederung zeigt, in v.19 bereits einen Abschluß, auf den auch nicht verzichtet werden kann. Die beiden Abschlüsse in v.14a und v.19 sind voneinander unabhängig, sie ergänzen sich nicht und passen auch nicht zusammen.

Zwei Möglichkeiten zur Lösung bieten sich an:

- a) Nicht nur v.14b sondern auch v.14a ist sekundär eingetragen. Dabei muß man sich allerdings fragen, warum nachträglich in den Text eine so undeutliche Ortsnamenätiologie eingefügt worden sein sollte. Ganz anders verhielt es sich ja bei v.14b in Verbindung mit dem "Morijja"-Zusatz von v.2. Außerdem ließe sich kein rechter Sinn für einen derartigen Nachtrag finden.
- b) V.14a bleibt originaler Bestandteil der Erzählung und behält auch seinen Charakter als Abschluß, doch nicht für die Erzählung in ihrer gegenwärtigen Fassung sondern auf einer älteren Überlieferungsstufe.⁶⁹ Die Ortsbenennung, auch wenn der konkrete Ortsname verlorengegangen ist, war doch so wichtig, daß sie auch in der Form der Erzählung als Prüfung beibehalten wurde, obwohl sie darin keine eigentliche Funktion mehr innehatte, so daß ein neuer, eigener Handlungsabschluß (v.19) dazutreten mußte.

Die zweite Lösungsmöglichkeit dürfte dem Charakter von Gen 22 sicherlich eher gerecht werden. So ergibt sich aus dem Nebeneinander der beiden Abschlüsse ein erster Hinweis auf ein älteres Überlieferungsstadium der vorliegenden Erzählung.

3. In der Gliederung heben sich weiterhin deutlich die Verse 15-18 vom umgebenden Text ab. Sie enthalten eine Verheißung an Abraham als Schwur Gottes bei sich selbst. Diese Verheißung gründet sich ausdrücklich auf das Verdienst Abrahams, auf seine im vorhergehenden Bericht bewiesene Gottesfurcht. Die einzelnen Merkmale, die v.15-18 als späteren Zusatz ausweisen, brauchen hier nicht noch einmal ausführlich vorgestellt zu werden,⁷⁰ da der

⁶⁸ R.Kilian, Isaaks Opferung, S.42-44.

⁶⁹ So auch G.v.Rad, Das erste Buch Mose, S.207; H.Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn, S.48.53, der aber den ganzen v.14 für ursprünglich hält. R.Kilian, Isaaks Opferung, behält für die hinter der jetzigen Textgestalt stehende nächstältere Überlieferungsstufe, die er "Grundtradition" nennt, beide Abschlüsse bei (S.89). Erst für die noch ältere Stufe der Kultätiologie nimmt er wohl den Abschluß in v.14a an (S.63f.).

⁷⁰ Siehe H.Gunkel, Genesis, S.239f.; J.Skinner, Genesis, S.331; G.v.Rad, Das erste Buch Mose, S.207; H.Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn, S.73-75; R.Kilian, Isaaks Opferung, S.27-31; A.de Pury, Promesse divine, S.331-333 (er nennt v.15-18 einen *petit commentaire homilétique* S.333); C.Westermann, BK I/2, S.445:

inhaltlich neue Akzent sofort ins Auge fällt. Weil v.1-14.19 zwar von einer großen, erfolgreichen Bewährungsprobe Abrahams berichtet, aber keinerlei Verheißung enthält, wird dieses Element im Zusatz nachgetragen: Es ist eine reine Verheißungserzählung, die sich anlehnt - teilweise sogar wörtlich - an die anderen großen Verheißungstexte Gen 12,1-3; 15,1-6.7-21; 26,2-5; auch Ex 32,13.⁷¹ Vor allem die Fassung der Verheißung als Schwur zeigt die Nähe zu Gen 15,7-21; 26,2-5 und Ex 32,13. Diente in Gen 15,7-21 die Theophanie als Bestätigung des Schwures, so liefert in Gen 22 die bestandene Prüfung Abrahams die Begründung für den Schwur. Diese selbständigen Verheißungstexte (15,1-6; 15,7-21 und die Zusätze 16,10.12; 13,14-17; 22,15-18) haben nach C.Westermann⁷² eine eigene, von den großen Quellen und ihrer Redaktion unabhängige Traditionsgeschichte. Für Gen 22,15-18 vermutet C.Westermann, daß ihr Charakter als (durch Abrahams Bewährung) bedingte Verheißung die deuteronomische Theologie schon voraussetze.⁷³

Sieht man von den als Zusätzen erkannten Teilen des Textes ab (Moriija in v.2, v.14b, v.15-18), so verbleibt eine selbständige, in sich geschlossene Erzählung, die nur am Anfang durch die Überleitung in v.1aα und am Ende durch die Lokalisierung in Beerseba dem Kontext redaktionell eingefügt wurde. Ansonsten aber ist die Erzählung ganz und gar eigenständig und unabhängig von anderen Traditionen. Sie zeigt eine klare und durchdachte Komposition. M.E. ist es nicht möglich, hinter diese Textgestalt zurückzugehen und ältere Überlieferungsstadien versmäßig zu rekonstruieren. Das heißt nicht, daß aus dem vorliegenden Text keine inhaltlich und stilistisch begründeten Vermutungen über frühere Überlieferungsstufen gewonnen werden könnten, nur lassen diese sich nicht mehr Vers für Vers rekonstruieren.⁷⁴ Der

"Es gibt nur wenige Texte in Gn 12-50, die sich so eindeutig als Nachtrag erkennen lassen." Wenn G.W.Coats, *Abraham's sacrifice*, S.395, J.van Seters, *Abraham*, S.239, und H.C.White, *The initiation legend of Isaac*, in: ZAW 91, 1979, S.1-30, in v.15-18 keinen Nachtrag sondern einen ursprünglichen Bestandteil der Erzählung sehen, so kann man das nur als willkürlich bezeichnen. Zur Kritik an G.W.Coats und J.van Seters siehe R.W.L.Moberly, *The earliest commentary on the Akedah*, in: VT 38, 1988, S.302-323.

⁷¹ Darauf hat R.Kilian, *Isaaks Opferung*, S.27 Anm.20, aufmerksam gemacht.

⁷² C.Westermann, BK I/2, S.491f.

⁷³ C.Westermann, BK I/2, S.445. R.Rendtorff, *Genesis 15*, denkt aufgrund von v.17 an eine Bearbeitungsschicht der Vätergeschichten in der Exilszeit. H.Graf Reventlow, *Opfere deinen Sohn*, S.73, und R.Kilian, *Isaaks Opferung*, S.27, nennen die Verse allgemein einen nachelohistischen Zusatz, R.Kilian ordnet ihn der Redaktion von v.14b und "Moriija" v.2 zu.

⁷⁴ Das dürfte auch die Position C.Westermanns, BK I/2, S.433, sein, ebenso G.W.Coats, *Genesis*, S.159. Die sehr gegensätzlichen Rekonstruktionsversuche

Erzählung ist in v.1aß ein Thema vorangestellt - die Prüfung Abrahams - und dieses Thema wird im folgenden Text Zug um Zug und mit aller Spannung für den Leser durchgeführt: vom Opferbefehl über die aufeinanderfolgenden Stufen der Vorbereitung zu seiner Verwirklichung, die sich wie konzentrische Kreise immer enger um Abraham und Isaak schließen, bis hin zum Ansatz zur Tat, der gleichzeitig die Bewährung Abrahams und die Bewährung Isaaks bringt. Ersatzopfer und Rückkehr schließen die Erzählung von der Prüfung Abrahams ab. Da das übergeordnete Thema ein theologisches ist, dessen Durchführung und Lösung nicht dogmatisch abgehandelt, sondern erzählt werden, trifft die Charakterisierung "erzählte Theologie"⁷⁵ sicher das Richtige. Der Verfasser dieser Textgestalt von Gen 22 erzählt die Prüfung Abrahams durch Gott nicht um ihrer selbst willen, auch nicht zum höheren Ruhme Abrahams, er hat vielmehr die Hörer bzw. Leser seiner Erzählung im Blick. Ihnen will er eine theologische Erkenntnis nahebringen: "...das Erfahren von Unheil kann durch etwas anderes bewirkt sein als durch Gottes Abwendung im Zorn; es kann dahinter Gottes Absicht stehen, einen Menschen zu erproben."⁷⁶ Darauf soll der Mensch gefaßt sein und sich an der Bewährung Abrahams ein Vorbild nehmen.⁷⁷

Kernwort dieser Form der Erzählung ist das nsh in v.1. F.W.Golka nennt es eine "Tiefendimension unserer Erzählung".⁷⁸ Dieser Begriff nun ist ein typi-

von H.Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn, der im Grunde nicht weit hinter den gegebenen Text zurückgeht, und von R.Kilian, Isaaks Opferung, der bis in einzelne Motive hinein zurückfragt, sind zu spekulativ und hinterlassen nur Torsi. Andererseits ist die Absage J.van Seters', Abraham, an jegliches Hinterfragen des vorliegenden Textes eine nicht angemessene Resignation.

⁷⁵ So m.W. zuerst C.Westermann, Arten der Erzählung in der Genesis, in: ders., Forschung am Alten Testament, München, 1964 (Theol. Bücherei Bd.24), S.9-91, hier S.72; siehe auch F.W.Golka, Die theologischen Erzählungen im Abraham-Kreis, in: ZAW 90, 1978, S.186-195. Nach C.Westermann gehören zu diesen Erzählungen in der Genesis noch 12,1-3; 15,1-6 und 18,17-33, nach F.W.Golka zusätzlich noch Kap.23 und 24.

⁷⁶ C.Westermann, Arten, S.72.

⁷⁷ Der engste Verwandte dieser Fassung von Gen 22 ist damit die Rahmenhandlung des Hiobbuches.

⁷⁸ F.W.Golka, Erzählungen, S.192. J.L.Crenshaw, A whirlpool of torment, Philadelphia, 1984 (Overtures to biblical theology) spricht von einem "monstrous test" (S.9).

scher Ausdruck deuteronomischer Paränese, wie C.Westermann aufgezeigt hat.⁷⁹

Das "Prüfen", "Auf-die-Probe-Stellen" setzt die Erfahrung von Anfechtung, Not, Unheil, von Zweifel an Gottes Treue und Hilfe voraus. So wie die Existenz Isaaks aufs höchste gefährdet war, aber dann doch bewahrt wurde, so steht jetzt vielleicht die Existenz Israels auf dem Spiel, ohne daß sie bereits - als selbständige Nation - vernichtet wäre. Das würde für die Gestaltung von Gen 22 als Prüfungserzählung in die Bedrängnis der späten Königszeit verweisen, entsprechend Gen 15,7-21.⁸⁰

Dieser zeitliche Ansatz stützt C.Westermanns Vermutung, daß neben v.15-18 auch v.1-14.19 eine eigene, von den großen Quellenschriften unabhängige Entstehungsgeschichte besitze.⁸¹ Wenn H.Graf Reventlow⁸² und F.W.Golka⁸³ annehmen, daß der Elohist in Gen 22 nur redaktionell bzw. interpretativ, nicht aber eigenschöpferisch tätig gewesen ist, so ist zu fragen, ob dann noch die Merkmale für eine Quellenzuweisung ausreichen. Die These einer eigenständigen Entstehungsgeschichte des Textes ist dann überzeugender.⁸⁴

⁷⁹ C.Westermann, BK I/2, S.435f. H.-Chr.Schmitt, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22, 1-19+ und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, in: Biblische Notizen 34, 1986, S.82-109, erklärt die Versuchung als "Spannung zwischen dem verborgenen todbringenden und dem lebengewährenden rettenden Gott" (S.94) und versteht das als ein theologisches Charakteristikum der *elohistischen* Pentateuchtexte. Da weder dieses theologische Verständnis noch die zeitliche Ansetzung von Gen 22 bei H.-Chr.Schmitt von dem hier Vorgetragenen differieren, verzichte ich auf eine Diskussion der Quellenzugehörigkeit.

⁸⁰ So auch C.Westermann, BK I/2, S.435, doch aufgrund anderer Argumentation, und E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, S.328f. T.Vejola, Das Opfer des Abraham, rückt den Text zeitlich in die Nähe des Chronisten und denkt an das 5.Jahrhundert als Entstehungszeit (S.155f.).

⁸¹ C.Westermann, BK I/2, S.491f.

⁸² H. Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn, S.66-72.

⁸³ F.W.Golka, Erzählungen, S.191.

⁸⁴ Daher soll die Quellenfrage hier auch nicht weiter abgehandelt werden. S.E.McEvenue, The Elohist at work, in: ZAW 96, 1984, S.315-332, hat allerdings versucht, aufgrund von Merkmalen der Erzähltechnik und der jeweiligen Tendenz eine Trilogie des Elohisten in 20,1-18;21,8-21 und 22,1-13.19 zu postulieren. Die vorgestellten Kriterien tragen m.E. aber eine so weitreichende These nicht.

Daß die Fassung als "erzählte Theologie" nicht das Urstadium des Textes darstellt, daß wir hierin vielmehr die Umprägung einer vorgegebenen Erzählung vor uns haben, wird fast allgemein vermutet. Der klar zutage tretende Deutungscharakter unter theologischem Aspekt weist zurück auf eine einfachere Gestalt der Erzählung, der dieser beherrschende theologische Charakter noch nicht zu eigen war.⁸⁵ Kriterien für die Kennzeichnung dieser einfacheren Erzählung lassen sich im Text wiederfinden, und zwar in einer beachtlichen Anzahl. H.Graf Reventlow hat sie ausführlich zusammengestellt und beschrieben.⁸⁶ Sie sollen hier nur kurz aufgeführt werden:

- a) das Gesetz der szenischen Zweiheit: Nur höchstens zwei Personen treten gleichzeitig handelnd auf.
- b) die Dreizahl: Gerne treten drei Personen oder Dinge in Erscheinung, auch wenn nur zwei Personen zugleich aktiv sein können.
- c) das Gesetz des Gegensatzes: Die beiden hauptbeteiligten Personen werden immer irgendwie konträr dargestellt.
- d) Toppgewicht und Achtergewicht: Die vornehmste beteiligte Person steht im Vordergrund (Toppgewicht), doch die Anteilnahme des Hörers gilt der kleineren Person im Hintergrund (Achtergewicht).
- e) der Handlungscharakter: Die Handlung allein bestimmt die Erzählung, nicht etwa Beschreibungen von Personen oder deren Eigenschaften.
- f) die epische Einheit der Handlung: Jede Handlung ist geschlossen und zielstrebig, ohne Seitenentwicklungen.
- g) Die Erzählung gipfelt immer in einer oder mehreren, ganz plastischen Hauptsituationen.
- h) Die Erzählung endet nicht mit dem Höhepunkt, sondern klingt langsam, die Spannung beruhigend, aus.

⁸⁵ C.Westermann, BK I/2, S.435: "Die Vätergeschichten lebten in der Weise weiter, daß im Nacherzählen theologische Fragen der jeweiligen Gegenwart entfaltet wurden."

⁸⁶ H.Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn, S.55-59, unter Benutzung des grundlegenden Werkes von A.Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 51, 1909, S.1-12.

Zu diesen Kriterien einer volkstümlichen Erzählung,⁸⁷ die Gen 22 doch sehr nahekommen, hat R.Kilian⁸⁸ noch folgende hinzugesellt:

- i) Eingang und Schluß sind deutlich ausgeprägt und gern durch Narrative erweitert.
- j) Der Aufbau zeigt eine klar erkennbare Gliederung, die u.a. durch Redeeinheiten erreicht wird.
- k) In keiner Erzählung fehlt das Gespräch, doch ist es begrenzt auf die Hauptszene. Es kann sie vorbereiten oder auch beherrschen.

Schließlich macht C.Westermann auf ein weiteres Element in Gen 22 aufmerksam, das für die vorliterarische Stufe typisch ist: den sog. Kontaktschluß.⁸⁹ Die eine Person ruft die andere kurz an; diese antwortet ebenso kurz und zeigt damit ihre Gesprächsbereitschaft an ("Abraham" - "Hier bin ich"). Anruf und Antwort haben noch keinen eigenen Inhalt, sondern dienen nur der Gesprächseröffnung. Sie stellen den Kontakt her, wie es bei einem tatsächlichen Gespräch notwendig ist.

Alle diese so verschiedenen Charakteristika treffen mehr oder weniger deutlich auf Gen 22 zu. Es ist erstaunlich, in welchem Maß die doch so geprägte Fassung als "erzählte Theologie" die Elemente einer volkstümlichen Erzählung bewahrt hat. Dabei ist es überhaupt nicht notwendig (und auch unmöglich), diese Schicht von Gen 22 versmäßig rekonstruieren zu wollen. Man würde die "erzählte Theologie" nur zerstören, ohne doch die "volkstümliche Erzählung" überzeugend wiedergewinnen zu können. Trotzdem liegen die stilistischen Kennzeichen der einfachen Erzählung so klar zutage, daß man jedenfalls mit der Existenz einer vorliterarischen Volkserzählung rechnen darf.

Das hat Konsequenzen für den Charakter und die Intention der Erzählung. Wenn die Handlung das bestimmende Element ist - vom Ausgangspunkt über die Abfolge der Teilhandlungen bis hin zur Lösung -, dann kann auch nicht

⁸⁷ Sie sind zwar aus europäischen Erzählungen gewonnen, aber aufgrund ihrer Einfachheit doch wohl - mit Vorsicht - übertragbar.

⁸⁸ R.Kilian, Isaaks Opferung, S.93-96. Er bezieht sich dabei auf W.Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, Bonn, 1963 (Bonner Bibl.Beiträge Bd.18), S.344-399.

⁸⁹ C.Westermann, BK I/2, S.436.440.

mehr eine Eigenschaft Abrahams, seine Gottesfurcht, im Mittelpunkt stehen, sondern dann geht es wirklich um die Gefährdung und Rettung des Sohnes. Alles Gewicht liegt auf der Dramatik des Handlungsablaufes und nicht auf dem Vertrauen Abrahams auf Gottes Treue. Die Erzählung will Spannung hervorrufen und nicht mehr eine theologische Frage klären. Hatte die Fassung als erzählte Theologie in v.12 ihren Höhepunkt, so liegt er in der volkstümlichen Erzählung eindeutig in v.13.

So deutlich sich die Konturen einer hinter der jetzigen Fassung von Gen 22 stehenden Volkserzählung herausgeschält haben, so ist wohl auch diese noch nicht die älteste Überlieferungsstufe des Textes. Seit Gunkel ist oft die Meinung vertreten worden, am Ursprung von Gen 22 habe eine kultätiologische Sage gestanden. Ausgangspunkte dieser Vermutung sind dabei in der Regel v.14 und der verlorengegangene Name des Heiligtums.⁹⁰ Doch dieser Vers allein genügt noch nicht, um eine ganze Erzählung als Heiligtumsätiologie zu erweisen. Er könnte ja einzeln in den Text nachgetragen worden sein oder auch nur zu einem kleinen Teil der Erzählung, einem kultätiologischen Motiv, gehören.⁹¹ Für den ganzen Text müßten sich noch weitere Merkmale einer Heiligtumsätiologie finden lassen - zunächst unabhängig von v.14.

Solche Kennzeichen gibt es:

- a) Da ist zunächst die allgemeine Unbestimmtheit der Erzählung. Sieht man von der redaktionellen *Ortsangabe* in v.19 ab, so bleiben als geographische Hinweise nur v.2 und v.14a. Was auch immer in v.2

⁹⁰ H.Gunkel, Genesis, S.239-242; M.Noth, Überlieferungsgeschichte, S.121 Anm.317, 125f.; G.v.Rad, Das erste Buch Mose, S.207f.; R.Kilian, Isaaks Opferung, S.121-123; G.W.Coats, Abraham's sacrifice, S.298f.; O.Kaiser, Den Erstgeborenen deiner Söhne, S.27; F.W.Golka, Aetiologies, S.424 (hier weitere Lit.). Dagegen votieren H.Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn, S.34-40; J.van Seters, Abraham, S.239f.; C.Westermann, BK I/2, S.444. Zu H.Graf Reventlows These siehe die Erwiderung von R.Kilian, Isaaks Opferung, S.58f. Anm.16. (Seine Widerlegung Reventlows ist im Ton überscharf, sachlich jedoch gerechtfertigt.) Zu J.van Seters, Abraham, s.o. S.52 Anm.74; zu C.Westermann, BK I/2, s.o. S.49 Anm.67. H.C.White, The initiation legend of Isaac, vermutet aufgrund eines Gattungsvergleiches mit einer griechischen Legende als frühestes Überlieferungsstadium der Erzählung die Legende eines Initiationsritus. Mir scheint zweifelhaft, ob dieser Vergleich genügt, ein allgemeines Grundmuster (pattern) zu erschließen.

⁹¹ Eine Heiligtumsätiologie kann, muß aber nicht unbedingt die Benennung des Kultortes enthalten. Es geht in erster Linie um die Begründung der Heiligkeit des Ortes bzw. um den dort geübten besonderen Kultbrauch, nicht notwendigerweise auch um die Benennung.

anstelle des "Morijja" ursprünglich gestanden haben mag, es wird recht allgemein als Land bezeichnet. Die genaue Stelle der Opferung bleibt ungenannt: ein Berg (v.2), ein Ort (v.4.14a). In v.14a hat sich wohl nur die Deutung erhalten,⁹² der eigentliche Ortsname ist verlorengegangen. Die *Zeit*, in der die Erzählung spielt, ist ganz offengelassen. Bei den *Gottesnamen* findet sich bis auf zwei Ausnahmen (v.11 und 14a) nur das unspezifische 'lhym, das ja nun nicht mehr als Kennzeichen des Elohisten reklamiert werden kann.⁹³ Die *Namen* der beiden handelnden *Personen* sind bekannt; nur die Knechte bleiben als Statisten namenlos. Bei Isaak fällt nun auf, daß sein Name an allen Stellen außerhalb des Dialogs v.7f. ohne Mühe herausgelöst werden kann. Der Eigenname ist hier nur Zusatz zu "mein/dein/sein Sohn" oder es steht auch nur der allgemeine Ausdruck n'r. Der Dialog zwischen Vater und Sohn aber wird in einer Heiligtumsätiologie keine Funktion gehabt haben.⁹⁴ Der Name Abraham ist aber keinesfalls herauslösbar; er ist ständig mit dem Gang der Erzählung verbunden. Doch "Abraham" ist hier nur ein Name. Die Person ist ohne Charakteristika, konturenlos. Die Handlung selbst - ohne Berücksichtigung des jetzigen Kontextes und der Fassung als "erzählte Theologie" - würde nichts entbehren, wenn statt des Namens "Abraham" ein beliebiger anderer Name stehen würde. Im Grunde handelt die Erzählung von einem Vater und seinem Sohn. Die beiden sind nicht einmal als typische Gestalten dargestellt, wie in einer volkstümlichen Erzählung zu erwarten: als König etwa oder als kluger Armer, als dummer Riese o.ä. "Abraham" scheint ein austauschbarer Name zu sein, ohne charakteristische persönliche Eigenheiten.⁹⁵ Damit bleiben auch die handelnden Personen im Bereich des Unbestimmten.⁹⁶

⁹² So G.v.Rad, Das erste Buch Mose, S.207.

⁹³ Über die beiden Ausnahmen sollen hier keine Vermutungen angestellt werden. Interessant ist die These von W.Rudolph, Jona, in: A.Kuschke/E.Kutsch (Hrsg.), Archäologie und Altes Testament (FS K.Galling), Tübingen, 1970, S.233-239, hier S.239, der argumentiert, daß der Übergang von 'lhym zu yhwh genau an der Stelle erfolge, an der sich der scheinbar Unmenschliches fordernde Gott in den gnädigen verwandelt.

⁹⁴ Siehe schon die Vermutung auf S.48 Anm.62.

⁹⁵ Schon M.Noth, Überlieferungsgeschichte, S.126, hatte vermutet, daß die Gestalt Abrahams nicht von Anfang an mit diesem Stoff verknüpft gewesen sei.

⁹⁶ ähnlich in Gen 15,7-21.

- b) Der kultische Charakter der Erzählung: Eine Gottheit gibt den Auftrag zum (Kindes-)Opfer. Der Beauftragte zieht mit Kind und Troß zu einem Kultort. (R.Kilian beschreibt diese Wanderung als "Wallfahrtsmotiv".)⁹⁷ Dort baut der Vater einen Altar und bringt auf jeden Fall ein Opfer dar, auch nachdem die Gottheit die Opferung des Kindes abgelehnt hatte. Schließlich ist auffällig, daß im jetzigen Text durchgehend (sechsmal) die Art des Opfers als Brandopfer ('lh) bezeichnet ist. Das ist auch aus dem Text nicht wegzuinterprieren - schon die Vorbereitungshandlungen sprechen dagegen.⁹⁸ Gen 22 aber ist der einzige Text in den Vätergeschichten, in dem 'lh vorkommt. R.Rendtorff vermutet aufgrunddessen, daß Gen 22 auf kanaänische Tradition zurückgehe, wie er für die 'lh überhaupt kanaänischen Ursprung annimmt.⁹⁹
- c) W.J.Peck hat die mythischen Züge der Erzählung unterstrichen. Als mythisch bezeichnet er die "primordial themes" von Vater, Sohn und Kindestötung, von Feuer, Stimme Gottes u.a.¹⁰⁰

Nimmt man diese Merkmale: die Unbestimmtheit (also mögliche Übertragbarkeit) der Erzählung, ihren kultischen, teils sogar mythischen Charakter zusammen mit der Ätiologie in v.14a und der Beobachtung, daß das Brandopfer für die Vätergeschichten untypisch ist, vielmehr in den kanaänischen Bereich verweist, dann scheint die Schlußfolgerung doch berechtigt zu sein, daß ganz am Anfang der Entstehungsgeschichte eine vorisraelitische Heiligtumsätiologie gestanden haben könnte. Eine vermäßige Rekonstruktion verbietet sich hier von selbst.¹⁰¹ Nur der grobe Inhalt läßt sich beschreiben: N.N. zog (auf Geheiß einer Gottheit?) zu einem bestimmten Ort, baute hier einen Altar, brachte zum erstenmal auf Befehl eines Gottes ein Wid-

⁹⁷ R.Kilian, Isaaks Opferung, S.111.113-118. Sein Versuch, das "Wallfahrtsmotiv" als eigene Schicht aus der Erzählung herauszulösen, ist als reine Spekulation abzulehnen.

⁹⁸ Die Vermutung R.Kilians, Isaaks Opferung, S.82, die älteste Traditionsschicht hätte den terminus technicus Brandopfer nicht enthalten, ist wieder eine unbewiesene Annahme.

⁹⁹ R.Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, Neukirchen, 1967 (WMANT 24), S.242f.

¹⁰⁰ W.J.Peck, Murder, timing, and the ram in the sacrifice of Isaac, in: Anglican Theological Review 58, 1976, S.23-43.

¹⁰¹ So auch G.Rouiller, Le sacrifice d'Isaac, S.32f.

deropfer als Ersatz für ein Kinderopfer dar und gab dem Kultort seinen Namen.¹⁰²

Eine stilistische Beobachtung am Text unterstützt noch die Annahme einer Heiligtumsätiologie: Lag in der Fassung "erzählte Theologie" der Höhepunkt der Erzählung in v.12, in der "volkstümlichen Erzählung" in v.13, so liegt er in der Heiligtumsätiologie ganz natürlich in v.14a. Jetzt klappt dieser Versteil nicht mehr nach wie in der "volkstümlichen Erzählung" und erst recht in der "erzählten Theologie", sondern ist echtes Ziel der Geschichte.

Ergebnis

Zum Schluß soll die so rekonstruierte Überlieferungsgeschichte des Kapitels noch einmal kurz zusammengefaßt werden:

Am Anfang stand wohl die Heiligtumsätiologie eines kanaänischen Heiligtums. Vermutlich noch in der vorstaatlichen Zeit wurde diese Erzählung auf die Ahnväter Israels, Abraham und Isaak, übertragen. Aus nicht mehr erklärbaren Gründen geriet das Heiligtum selbst in Vergessenheit; seine Gründungserzählung aber überlebte, weil sie ja nun von den Trägern der Abraham- und Isaaküberlieferung weitertradiert wurde. Da sie nicht mehr an einen bestimmten Ort gebunden war, verlor sie ihr Lokalkolorit und wurde zu einer typischen volkstümlichen Erzählung umgestaltet. Ein zeitlicher Fixpunkt dafür läßt sich nicht angeben. Gegen Ende der Königszeit, unter dem Eindruck massiver Bedrohung der Existenz Israels, wurde diese Erzählung zur Vorlage genommen, um daraus einen Text zu formen, der in erzählerischer Weise ein brennendes theologisches Problem der damaligen Zeit zu lösen, besser: zu beantworten versuchte: die Frage nach dem Sinn der harten Bedrängung Israels durch äußere Feinde. Das ergab die Textfassung "erzählte Theologie". In diese, schon schriftlich vorliegende Form wurde - wohl nicht viel später - der Verheißungsschwur v.15-18 eingefügt, um Israel in der gleichen bedrängenden Situation in einer ganz strikten, bindenden Form der Treue Gottes zu versichern. Wir haben hier also zwei Antworten - mit verschiedenem Inhalt, doch gleicher Intention - auf die gleiche notvolle Frage der Zeit.

¹⁰² Zum Prozeß der Ablösung des Menschenopfers durch das Tieropfer siehe C.Westermann, BK I/2, den Exkurs S.437f.; O.Kaiser, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben.

Wohl erst in nachexilischer Zeit wurde schließlich die ganze Erzählung auf Jerusalem gedeutet,¹⁰³ um diesem nun einzigen und darum überaus wichtigen Zentrum des nachexilischen Israel zu höherer Autorität und Würde zu verhelfen. Damit wurde die Erzählung im Grunde wieder das, was sie ganz zu Beginn ihrer Geschichte schon einmal war: eine Heiligtumsätiologie.¹⁰⁴

Betrachtet man die Überlieferungsgeschichte unter der Frage von Übernahme oder Zurückweisung von außerisraelitischen Traditionen, so läßt sich feststellen:

- a) Auch in diesem Fall hat Israel eine kanaanäische Heiligtumsätiologie aufgegriffen und auf seine Ahnen, Abraham und Isaak, übertragen. Die relative Unbestimmtheit von Zeit, Ort und Namen der Gottheit und eine spürbare Konturenlosigkeit der handelnden Personen legen das nahe. Damit wurde die ursprünglich kanaanäische Ätiologie "israelitisiert".
- b) In späterer Zeit wurde diese Erzählung inhaltlich verändert dadurch, daß sie eine Verbindung mit genuin israelitischen Fragen einging: der Verheißung Jahwes an Israel, eine selbständige Nation im eigenen Land zu sein, im Kontrast zur äußeren Bedrohung seiner Existenz. Diese Einbindung in eine spezielle israelitische Problematik kann wiederum "Israelitisierung" genannt werden.
- c) Dieser Bezug auf Israel wird schließlich noch ungemein verstärkt durch die neue Lokalisierung der Erzählung auf Jerusalem hin,

¹⁰³ K.Baltzer, Jerusalem in den Erzväter-Geschichten der Genesis? Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Gen 14 und 22, in: E.Blum, Chr.Macholz, E.W.Stegemann (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (Festschrift für R.Rendtorff zum 65.Geb.), Neukirchen, 1990, S.3-12, stellt die Vermutung auf, die Verbindung der Erzählung mit Jerusalem könnte bereits zur Zeit Davids geschehen sein (S.10).

¹⁰⁴ Die Nachinterpretation im Targum Neofiti stellt ausführlich dar G.Rouiller, Le sacrifice d'Isaac, S.25-32. Die Spuren über die Literatur des Frühjudentums bis ins Neue Testament hinein verfolgen R.J.Daly, The soteriological significance of the sacrifice of Isaac, in: CBQ 39, 1977, S.45-75, E.Meile, Isaaks Opferung. Eine Note an Nils Alstrup Dahl, in: Studia Theologica 34, 1980, S.111-128, und C.T.R.Hayward, The present state of research into the targumic account of the sacrifice of Isaac, in: Journal of Jewish Studies 32, 1981, S.127-150.
Zur jüdischen Interpretation von Gen 22 als "aqedah" siehe T.Veijola, Das Opfer des Abraham, und die dort genannte Literatur.

nachdem der ursprüngliche Haftpunkt der Ätiologie, das kanaanäische Heiligtum, schon sehr früh getilgt worden war.

3. Gen 28,10-22

- v.10: Und Jakob zog aus von Beerseba und machte sich auf den Weg nach Haran.
- v.11: Da traf er auf einen Ort und übernachtete dort; denn die Sonne war untergegangen. Und er nahm einen von den Steinen dieses Ortes und legte ihn unter seinen Kopf und legte sich schlafen an diesem Ort.
- v.12: Da träumte ihm: Siehe eine Leiter war auf die Erde gestellt und ihre Spitze berührte den Himmel, und siehe die Engel Gottes stiegen auf ihr hinauf und herab.
- v.13: Und siehe Jahwe stand vor ihm und sprach: Ich bin Jahwe, der Gott Abrahams, deines Vaters, und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du dich niedergelegt hast, dir will ich es geben und deiner Nachkommenschaft.
- v.14: Deine Nachkommenschaft wird sein wie der Staub der Erde, und du wirst dich ausbreiten nach Westen und nach Osten, nach Norden und nach Süden, und es werden sich segnen in dir alle Geschlechter der Erde und in deiner Nachkommenschaft.
- v.15: Und siehe ich bin mit dir und behüte dich überall, wohin du gehen wirst, und ich werde dich in dieses Land zurückbringen. Denn ich werde dich nicht verlassen, bis ich getan habe, was ich dir zugesagt habe.
- v.16: Und Jakob wachte auf aus seinem Schlaf und sprach: Gewiß ist Jahwe an diesem Ort, und ich habe es nicht gewußt.
- v.17: Und er fürchtete sich und sprach: Wie furchtbar ist dieser Ort! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes, hier ist das Tor des Himmels!
- v.18: Am Morgen in der Frühe nahm Jakob den Stein, den er unter seinen Kopf gelegt hatte, richtete ihn als Malstein auf und goß Öl oben darauf.

- v.19: Und er nannte diesen Ort Bethel. Früher aber war der Name der Stadt Lus.
- v.20: Und Jakob legte folgendes Gelübde ab: Wenn Gott mit mir sein wird und mich bewahren wird auf diesem Weg, den ich gehe, und mir geben wird Brot zu essen und Kleider anzuziehen,
- v.21: und ich zurückkehren werde in Frieden in das Haus meines Vaters, dann soll Jahwe mein Gott sein.
- v.22: Und dieser Stein, den ich als Malstein aufgerichtet habe, soll ein Haus Gottes sein, und alles, was du mir geben wirst, will ich dir getreulich verzehren.

Anders als in Gen 15 und Gen 22 ist der Grundcharakter der Erzählung in Gen 28,10-22 als einer Heiligtumsätiologie im Laufe ihrer Überlieferung und Weiterentwicklung nicht unterdrückt worden. Der ursprüngliche Sinn der Erzählung, die Heiligkeit dieses Ortes zu begründen und seinen Namen davon abzuleiten, ist noch heute ohne große Mühe im Text wiederzufinden. So klar also der Grundcharakter der Erzählung am Tage liegt, so umstritten sind doch die versmäßige Abgrenzung der Heiligtumsätiologie und damit Umfang und Intention der später hinzugetretenen Textstücke. Vielfach wurde in der Vergangenheit versucht, mit Hilfe der Quellenscheidung das Wachstum der Erzählung zu erklären: Jahwist und Elohist hätten auf je verschiedene Weise eine vorisraelitische Heiligtumsätiologie aufgegriffen, umgestaltet und in ihr Werk eingefügt. Aus der Redaktion JE sei dann im wesentlichen der vorliegende Text hervorgegangen.¹⁰⁵ C.Westermann hat nun dieser Sicht der Entstehung des Textes - mit Recht - eine Absage erteilt. Seiner Auffassung nach sind die Grundstrukturen der alten Erzählung noch heute erhalten. Die Erweiterungen des Textes seien aus seinem Weiterwachsen, also überlieferungsgeschichtlich, nicht aber literarkritisch zu erklären.¹⁰⁶ Will man nun die

¹⁰⁵ Die verschiedenen Thesen zur Quellenscheidung werden ausführlich diskutiert bei E.Otto, Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung, in: ZAW 88, 1976, S.165-190, hier S.167-170; ebenfalls bei A.de Pury, Promesse divine, Bd.II, S.503-512 ("Histoire de la recherche") und M.Oliva, Jacob en Betel. Visión y voto (Gn 28,10-22). (Estudio sobre la fuente E), Valencia, 1975 (Institución San Jerónimo 3) mit einer übersichtlich angelegten Synopse zur Forschungsgeschichte bis 1967.

¹⁰⁶ C.Westermann, Bk I/2, S.550-552, ähnlich auch R.Rendtorff, Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22, in: ZAW 94,

Überlieferungsgeschichte der Erzählung rekonstruieren, so empfiehlt es sich diesmal - anders als bei Gen 15 und 22 -, zunächst von der alten Heiligtumsätiologie auszugehen, um dann die Aufnahme in die Quelle J mit ihren Veränderungen der Textgestalt und die späteren Erweiterungen nachzuverfolgen.¹⁰⁷ Dazu kann wiederum eine genaue Aufgliederung des Textes hilfreich sein:¹⁰⁸

A. Der Traum in Bethel	v.11-12.17-19a
1) Situation (Ort, Zeit)	v.11 ¹⁰⁹
2) Traumvision	v.12
3) Reaktion (Jakobs)	v.17-19a
a) Deutung	v.17
b) Handlung:	v.18-19a
aa) Aufrichtung der Mazzebe	v.18
bb) Benennung des Ortes	v.19a
Zusatz: 2.Ortsname	v.19b
B. Verheißung und Gelübde	v.10.13-16.20-21
1) Situation (Itinerarnotiz)	v.10
2) Vision/Audition	v.13-15
a) Einführung	v.13aα
b) Selbstvorstellungsformel	v.13aβ

1982, S.511-523, und E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, S.7-35. Der parallele Aufbau der gattungsmäßig analogen kurzen Erzählung in Gen 32,2f. bestätigt diese These. Weit schärfer noch als C.Westermann urteilte vorher schon F.W.Golka, Aetiologies, S.411: "Diverse attempts to divide up this narrative between J and E are not very convincing. Gunkel's division of sources has left us with nothing but two ruins (...). It is, however, no use denying that our text is not altogether homogeneous. But these difficulties cannot be removed by literary criticism, but will have to be understood as a result of the growth of this narrative (tradition history)."

Weitere Literatur zur Ablehnung der Quellenscheidung in Gen 28 siehe bei E.Otto, Jakob in Bethel, S.168 Anm.11, und C.Houtman, What did Jacob see at Bethel?, in: VT 27, 1977, S.337-351, hier S.349 Anm.46.

¹⁰⁷ Dabei ist vorausgesetzt, daß die ursprüngliche Heiligtumsätiologie eine eigenständige, unabhängige Erzählung war, nicht schon zu Anfang Teil eines Erzählzyklus, wie A.de Pury, Promesse divine (5^e partie), postuliert (dazu siehe auch die Kritik bei E.Otto, Jakob in Bethel, S.181f. Anm.76, und E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, S.29-34).

¹⁰⁸ Eine ausführliche Analyse der literarischen Struktur des Textes hat J.P.Fokkelman, Narrative art in Genesis. Specimens of stylistic and structural analysis, Assen/Amsterdam, 1975 (Studia Semitica Neerlandica 17), S.46-81, vorgelegt.

¹⁰⁹ Auf den chiasmatischen Wechselbezug von v.11 und v.18-19a macht E.Otto, Jakob in Bethel, S.172f., aufmerksam.

c) Verheißung: Land	v.13b
d) Verheißung: Volk	v.14a
e) Auswirkung auf die Völker	v.14b
f) Verheißung: Mit-sein	v.15
3) Reaktion Jakobs	v.16.20-21
a) Einführung	v.16a
b) Deutung	v.16b
c) Handlung: Gelübde	v.20-21
Zusatz: Gotteshaus	v.22a
Zusatz: Zehnter	v.22b

Teil A dürfte identisch sein mit der alten, vorisraelitischen Heiligtumsätiologie von Bethel. Das muß nicht den Wortlaut im einzelnen betreffen, wohl aber die Grundstruktur der Erzählung. Dafür spricht auch der gleichartige Aufbau von Gen 32,2f.: Situationseinführung, himmlische Vision, Deutung und Ortsbenennung.¹¹⁰ Teil A von Gen 28 enthält die gleichen Elemente, liefert aber darüberhinaus auch noch eine Begründung eines bestimmten, für dieses Heiligtum spezifischen Kultritus', der Salbung einer dort stehenden Mazzebe - ähnlich Gen 22 (Widderopfer).

Teil B umfaßt dann das Corpus der Erweiterungen. Das Verhältnis der einzelnen Zusätze zueinander kann zunächst offen bleiben. Wichtig ist hier vor allem die Beobachtung, daß sich Teil A und B in ihrer inneren Struktur gleichen: Situationseinführung - Vision/Audition - Reaktion. Das letzte Element, die Reaktion des Visionsempfängers, ist auch in sich gleich aufgebaut: Zuerst steht die Deutung des Erlebten, dann folgt eine der Vision/Audition entsprechende Handlung bzw. Rede. Das ganze Corpus der Erweiterungen stört also nicht die Struktur der ursprünglichen Erzählung, d.h. der Charakter der Heiligtumsätiologie bleibt trotz der Einfügungen erhalten. Hier zeigt sich besonders deutlich, wie das Verfahren der Quellenscheidung, die Aufteilung des Textes in selbständige, voneinander unabhängige Schichten, bei Gen 28 in eine Sackgasse führt. Teil B kann nicht als selbständiges Ganzes aufgefaßt werden weder insgesamt noch in seinen einzelnen Einheiten. Teil B ist inhaltlich notwendig auf Teil A angewiesen. Die Gleichheit der Strukturen erklärt sich daher, daß der Jahwist und die späteren Ergänzter die Struktur der Heiligtumsätiologie vorgefunden und nicht verändert haben. Sie haben sie nur in jedem ihrer Teile ergänzt.

¹¹⁰ Siehe C.Westermann, BK I/2, S.550f., und C.Houtman, Jacob at Mahanaim, in: VT 28, 1978, S.37-44.

Die einzelnen Stufen im Werden des Textes sollen nun noch etwas genauer untersucht werden:

I. die Heiligtumsätiologie

C.Westermann schwankt, ob v.16 der ursprünglichen Heiligtumsätiologie oder der Bearbeitung durch den Jahwisten zuzurechnen sei.¹¹¹ M.E. lassen sich gute Gründe aufzeigen, die nahelegen, v.16 dem Jahwisten zuzuweisen:

- a) V.16a und v.18a wären in ihrer Zeitangabe (früher Morgen) Doubletten.
- b) Wie die Gliederung zeigt, enthält v.16 die Deutung der Vision/Audition durch Jakob in Teil B, die zur Deutung in Teil A (v.17) in Konkurrenz steht. Jakob erkennt zweimal die Heiligkeit des Ortes.¹¹²
- c) Die Konkurrenz des v.16 zu v.17 hat ihren Grund in einer theologischen Korrektur. Die allgemeine, für den israelitischen Leser mehrdeutige Gottesbezeichnung Elohim in v.17 wird in v.16 eindeutig auf Jahwe festgelegt. Er ist an diesem Ort anwesend, nicht eventuell eine kanaanäische Gottheit. Um möglichen Synkretismus im Gefolge der Übernahme des kanaanäischen Heiligtums Bethel abzuwehren, mußte zweifelsfrei festgestellt werden, daß Jahwe es von Anfang an war, der die Heiligkeit dieses Ortes garantierte, und nicht eine andere kanaanäische Gottheit. Da also v.16 den v.17 theologisch korrigiert, können beide nicht zugleich Bestandteile der ursprünglichen Erzählung gewesen sein.¹¹³

¹¹¹ C.Westermann, BK I/2, S.555f. F.W.Golka, Aetiologies, S.412, zieht v.16 ganz zur Heiligtumsätiologie.

¹¹² Hierzu und zum folgenden Punkt siehe E.Otto, Jakob in Bethel, S.167, auch schon G.v.Rad, 1.Buch Mose, S.247, G.Fohrer u.a., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, Heidelberg, 1973, S.174f.

¹¹³ Ähnlich A.de Pury, Promesse divine, Bd.II, S.447. Schon immer wurden ja bei Anwendung der Quellenscheidung v.16 und v.17 verschiedenen Quellen zugewiesen. E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, S.14, lehnt allerdings entschieden ab, in v.16 und v.17 Doubletten zu sehen, sondern verweist stattdessen auf eine erzählerische Steigerung. Das entspricht seiner Grundthese, in dem Text den *israelitischen* Hieros logos von Bethel zu sehen, dessen möglicher kanaanäischer Vorläufer textlich nicht mehr zu rekonstruieren sei (S.24f. Anm.69). Diese

Die Heiligtumsätiologie berichtet, wie ein gewöhnlicher Ort das Geheimnis seiner Heiligkeit preisgibt. Der Entdecker gibt daraufhin der Stätte auch einen entsprechenden Namen. Vom Duktus der Erzählung her kann der Ort nicht schon besiedelt, geschweige denn eine Stadt gewesen sein. Daher wird v.19b mit dem Hinweis auf die Stadt Lus ein späterer, interpretierender Zusatz sein.¹¹⁴

Es kann wohl kaum ein Zweifel bestehen, daß uns in Grundzügen in Teil A der hieros logos des alten, vorisraelitischen Heiligtums von Bethel erhalten ist. V.Maag hat Form und Stil der Traumvision in v.12 als typisch kanaanäisch beschrieben.¹¹⁵ Darauf weist ja auch schon der Gottesname El in der Ortsbenennung. Doch eine bestimmte Beobachtung veranlaßt V.Maag zu noch weiterreichenden Schlüssen: Wenn Jakob alleine, ohne fremde Hilfe, in der Lage war, einen Felsbrocken als Mazzebe aufzurichten, so muß er übermenschliche Kräfte gehabt haben. Zu dieser Schlußfolgerung waren auch H.Gunkel und G.v.Rad gelangt.¹¹⁶ V.Maag geht nun noch weiter, wenn er vermutet, die Hauptperson der Heiligtumsätiologie, der Kultgründer in der Erzählung, sei als Gigant zu denken. Doch weder werde Jakob im Alten Testament übernatürliche Größe zugeschrieben, noch hätten die Kanaanäer ihre Vorfahren jemals als Riesen dargestellt. Bei beiden Völkern aber seien Überlieferungen bekannt über eine Urbevölkerung Palästinas, die Rephaiter, die sie als Riesen beschrieben und mit den mächtigen Steinmonumenten, den Mazzeben, in Verbindung gebracht hätten. Wenn diese Vermutung V.Maags zutreffen sollte, dann wäre möglicherweise die kanaanäische Heiligtumsätiologie in Gen 28 nur eine Überlieferungsstufe einer noch älteren, vorka-

Skepsis ist m.E. nicht angebracht, wie sich schon bei der Gliederung des Textes gezeigt hat.

¹¹⁴ Gegen C.Westermann, BK I/2, S.558, der in v.19 nicht differenziert, mit H.Gunkel, Genesis, S.320; J.Skinner, Genesis, S.376.378; W.H.Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, S.31; A.de Pury, Promesse divine, Bd.I, S.42 (Lit.); F.W.Golka, Aetiologies, S.412; G.W.Coats, Genesis, S.207. E.Otto, Jakob in Beth-el, widerspricht sich auf S.169 Anm.15 (v.19b: kein Zusatz) und S.173 Anm.41 (v.19b: überlieferungsgeschichtlicher Zusatz).

¹¹⁵ V.Maag, Zum hieros logos von Beth-el, in: Asiatische Studien 4, 1951, S.122-132, wiederabgedruckt in: H.H.Schmid/O.H.Steck (Hrsg.), Kultur, Kulturkontakt und Religion (FS V.Maag 70.Geb.), Göttingen, 1980, S.29-37. Die Vermutung von F.O.Garcia-Treto, Jacob's "Oath-Covenant" in Genesis 28, in: Trinity University Studies in Religion 10, 1975, S.1-10, an diesem kanaanäischen Heiligtum habe es den besonderen Kultbrauch eines Eid-Rituals gegeben, in dem zwei Parteien sich in Gegenwart der Gottheit zu einem bestimmten Vertragsverhalten verpflichteten, hat keinen echten Anhalt am überlieferten Text.

¹¹⁶ H.Gunkel, Genesis, S.317; G.v.Rad, 1.Mose, S.248f.

naanäischen Kultradition, in deren Mittelpunkt die Aufrichtung einer Mazzebe gestanden hätte. Wie dem auch sei, - als sicher darf man wohl annehmen, daß dem Stein, auf dem Jakob erst ruhte und den er dann als Mazzebe aufrichtete, eine kultische Bedeutung zukam als Repräsentant der an diesem Kultort verehrten Gottheit.¹¹⁷

Für das Verständnis der kanaanäischen Heiligtumsätiologie ist es im Grunde unwesentlich, ob einmal eine Vorform existiert hat, die die Heiligkeit des Ortes nur von dem im Stein wohnenden göttlichen Wesen oder Dämon abgeleitet hat.¹¹⁸ In der Form, in der sich die Erzählung in Gen 28 niedergeschlagen hat, ist die Repräsentanz einer Gottheit im Stein nahtlos mit der himmlischen göttlichen Wohnung verbunden durch die "Himmelsleiter". Sie stellt den Kontakt her zwischen Himmel und Erde an diesem Ort, der deswegen auch heilig ist und "Haus Gottes"/"Pforte des Himmels" genannt werden kann, worauf der Stein hinweist. Das Salben des Steins gilt so den himmlischen Boten und ihrem göttlichen Auftraggeber als Opfer.¹¹⁹

So deutlich die Funktion der "Himmelsleiter" im Zusammenhang des Textes ist, so unklar ist doch ihr Erscheinungsbild. Die Übersetzungen für das nur hier im Alten Testament vorkommende Substantiv slm reichen von "Leiter" über "Treppe", "Rampe" bis zu "Aufweg", "Aufgang".¹²⁰ Die Grundvorstellung einer Verbindung von Himmel und Erde an bestimmten Orten ist im

¹¹⁷ Siehe dazu O.Eißfeldt, Der Gott Bethel, in: Kleine Schriften Bd.I, Tübingen, 1962, S.206-233, und den ausführlichen Exkurs über den "heiligen Stein" bei A.de Pury, *Promesse divine*, Bd.II, S.409-424 (Lit.). A.de Pury weist der Mazzebe die Funktion eines "Zeugnissteines" (*pierre-témoin*) zu. Die Gottheit, die im Stein wohne, sei Zeuge für die in ihrer Gegenwart getroffenen Vereinbarungen. In gleicher Weise sei auch "beth-elohim" in v.17b und v.22a zu verstehen. V.17b: "Ceci (la pierre) n'est rien d'autre qu'une 'pierre-témoin' ,..." (S.426). V.22a: "Et cette pierre, que j'ai dressée en massébah, sera pour moi une 'pierre-témoin' " (S.424). Dieses Verständnis von Mazzebe und beth-elohim in Gen 28 ist nur möglich, wenn man das Gelübde, das der Stein "bezeugt", als ursprünglichen Bestandteil der alten Heiligtumsätiologie auffaßt. Das ist aber ganz unwahrscheinlich, wie auch E.Otto, Jakob in Bethel, S.181f. Anm.76, in seiner Kritik an A.de Pury dargelegt hat.

¹¹⁸ So W.H.Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, S.31.

¹¹⁹ "Ölopfers" nennt es auch O.Eißfeldt, Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe, in: *KlSchr IV*, S.92-98, hier: S.93.

¹²⁰ Ausführlich diskutiert bei C.Houtman, What did Jacob see in his dream at Bethel? Some remarks on Genesis XXVIII 10-22, in: *VT 27*, 1977, S.337-351; ebenfalls bei A.de Pury, *Promesse divine* Bd.II, S.430-434, und E.Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, S.11f. Anm.13.

ganzen Alten Orient und darüber hinaus weit verbreitet. Ihre bekanntesten Ausdrucksformen hat sie in den Tempeltürmen Mesopotamiens und in den ägyptischen Pyramiden gefunden. Im einzelnen kann die Verbindungsfunktion jedoch recht verschieden dargestellt bzw. beschrieben werden. Diese Variationsbreite in der Darstellung ist nun aber kein zureichender Grund, um für die Erhellung der Bedeutung von *sllm* auf die altorientalischen Parallelen ganz zu verzichten, wie C.Houtman vorschlägt. Schon seine einseitige Ablehnung der Übersetzung "Leiter" zugunsten von "Aufweg" läßt sich nicht durchhalten. Wenn er aus den altägyptischen Pyramidentexten Spruch 267 zitiert, um zu belegen, daß die Pyramide selbst es sei und keine besondere Treppe oder Leiter, die die Erde mit dem Himmel verbindet, so läßt sich aus den gleichen Texten Spruch 539 (auszugsweise) heranziehen, in dem ohne Zweifel eine Leiter oder ähnliches gemeint sein muß:¹²¹

"As for any god who will not set up a stairway for me -
I will ascend and rise up to the sky -
He shall have no loaf,
He shall have no fan,
He shall not wash himself in a bowl.
He shall not smell the foreleg,
He shall not devour the hind-leg,
The earth shall not be ploughed for him,
No offering shall be presented to him,
But I will ascend and rise up to the sky."

Die altorientalischen Parallelen beleuchten den Verstehenszusammenhang der "Himmelsleiter" sehr schön, können aber nicht für die eine oder andere Übersetzungsvariante von *sllm* exklusiv herangezogen werden. So wird es bei einer gewissen Bandbreite der Übersetzungsmöglichkeit bleiben müssen.

II. Übernahme durch israelitische Gruppen

Einwandernde israelitische Stammesgruppen übernahmen mit dem Heiligtum auch die Heiligtumsätiologie von Bethel und übertrugen sie in ihre eigene Geschichte und Tradition. Nun wird Jakob der Entdecker des heiligen Or-

¹²¹ Nach der Übersetzung von R.O.Faulkner, *The ancient egyptian pyramid texts*, Oxford, 1979, S.208. Zur Himmelsleiter in ägyptischen Texten siehe auch H.L.Jansen, *Ägyptische Religion*, Göttingen, 1971 (Handbuch der Religionsgeschichte Bd.I), S.405. Er weist darauf hin, daß in ägyptischen Grabkammern häufig eine kleine Leiter aufgestellt wurde als Symbol für die Himmelsleiter, auf der der Verstorbene zu den himmlischen Göttern aufsteigen wollte.

tes.¹²² Ansonsten aber verbleibt die Erzählung in einer relativen Unbestimmtheit: Der Eigenname der handelnden Person wird nur einmal genannt (v.18), als Gottesname erscheint nur das mehrdeutige Elohim (mit Ausnahme des "El" in der Ortsbenennung). Nähere Angaben zu Zeit und Situation finden sich gar nicht. Diese Unbestimmtheit kann wohl als Zeichen von Übernahme aus einem zunächst fremden Traditionskreis gewertet werden - wie auch schon in Gen 15 und 22. Trotzdem aber dürfte die Erzählung weiterhin der hieros logos des nun israelitischen Heiligtums von Bethel geblieben sein; denn ihr Charakter als Heiligtumsätiologie ging bei der Übernahme nicht verloren und wurde auch nicht durch Elemente anderer literarischer Gattungen, etwa die einer volkstümlichen Erzählung (wie in Gen 22), überlagert.

III. Aufnahme in das Werk des Jahwisten

Die alte Heiligtumsätiologie von Bethel ist uns heute nicht mehr als Einzelüberlieferung sondern als Teil eines größeren Erzählzusammenhanges, des Jakobzyklus, erhalten. In diesem größeren Rahmen, den der Jahwist geschaffen hat, wird die Entdeckung des heiligen Ortes zu einem Erlebnis Jakobs auf seiner Flucht vor der Rache seines Bruders, also zu einer Einzelepisode in einem größeren Handlungsablauf. Von ihm her gewinnt die Erzählung nun auch schärfere Konturen. Die frühere Unbestimmtheit weicht einer genaueren Fixierung. Die Zeit, besser: die Position im ablaufenden Geschehen wird durch die Rahmenhandlung festgelegt, Ort und Situation ergeben sich aus der überleitenden Itinerarnotiz in v.10. Die Hauptperson Jakob wird deutlich herausgestellt, und vor allem bleibt nicht länger im unklaren, welcher Gott sich hier dem Menschen offenbart: Jahwe ist es, der Jakob leitet und schützt. So wird er jetzt auch der Elohim der Heiligtumsätiologie.

Versucht man nun, genauer herauszufinden, welche Verse und Versteile aus Teil B der Gliederung, dem Corpus der Ergänzungen, auf den Jahwisten zurückzuführen sind, dann muß man zunächst vom Jakobzyklus insgesamt ausgehen und fragen, welche Elemente aus Teil B auf den Ablauf der übergreifenden Handlung bezogen sind und wie sie ihn jeweils weiterführen.

Unter dieser Fragestellung lassen sich dem Jahwisten zuweisen:

- a) v.10 als Exposition der folgenden Handlung und Bindeglied zum Vorhergehenden.

¹²² Vgl.C.Westermann, BK I/2, S.552.

- b) Von den Verheißungen v.13-15 bezieht sich nur die Verheißung des Schutzes auf dem Wege, des "Mit-seins", auf den Erzählzusammenhang Flucht-Rückkehr. Weder die Land- noch die Nachkommenschaftsverheißung noch gar die Auswirkung auf die übrigen Nationen haben in diesem Geschehensablauf eine Funktion.¹²³ Auch die Selbstvorstellungsformel v.13aß,¹²⁴ die die Verbindung zu den parallelen Verheißungen an Abraham und Isaak herstellt, ist diesen nachgetragenen, den Handlungsablauf überschreitenden Verheißungen zuzuordnen. Zu v.15, der Verheißung des "Mit-seins", gehört nur die allgemeine Einführung in v.13aα. Wenn nun von den Verheißungen nur die des "Mit-seins" dem Jahwisten zugerechnet werden kann, dann ist auch das Ende von v.15 (v.15bß), das die Verheißung des Beistandes mit den übrigen Verheißungen verbindet, nicht ursprünglich jahwistisch.¹²⁵ Somit können dem Jahwisten aus dem Komplex der Verheißungen in v.13-15 nur v.13aα und v.15abα zugewiesen werden.
- c) In der Reaktion Jakobs konkurrieren die Verse 16 und 17 miteinander, wie schon ausgeführt wurde. Dabei korrigiert v.16 den folgenden Vers dadurch, daß Jahwe an die Stelle des allgemeinen Elohim gesetzt wird. Diese "Jahwisierung" entspringt deutlich der Intention des Jahwisten. V.16 geht also auf ihn zurück.
- d) Weithin durchgesetzt hat sich Gunkels These, daß Verheißung und Gelübde zwar annähernd parallel aufgebaut seien, aber trotzdem ursprünglich nicht zusammengehört haben könnten: "Die Verheißung Jahves 13-15 ist im weiteren/Sinne parallel dem Gelübde Jaqobs 20-

¹²³ In dieser Argumentationsweise ist C.Westermann, BK I/2, S.555, und R.Rendtorff, Jakob in Bethel, S.513, uneingeschränkt Recht zu geben. Auch der Versuch, die Landverheißung in v.13b ganz eng zu fassen und nur auf den Bezirk um Bethel zu beziehen (so H.Seebass, Landverheißungen an die Väter, S.212.215; ders., Gehörten Verheißungen zum ältesten Bestand der Väter-Erzählungen?, S.196f.; L.Schmidt, Überlegungen zum Jahwisten, S.243; A.de Pury, Promesse divine Bd.I, S.176f.), kann nicht erklären, welche Stellung eine Landverheißung in diesem Erzählzyklus haben könnte, dessen übergeordnetes Thema Flucht - Aufenthalt im fremden Land - glückliche Heimkehr ist. Schon gar nicht kann die Landverheißung einer vorjahwistischen Überlieferungsstufe, d.h. der Heiligtumsätiologie, angehören.

¹²⁴ Literaturüberblick zur Selbstvorstellungsformel bei A.de Pury, Promesse divine Bd.I, S.213-222. Siehe auch H.C.White, The divine oath in Genesis, in: JBL 92, 1973, S.165-179, hier: S.171-174.

¹²⁵ So auch C.Westermann, BK I/2, S.555.

22; beides zusammenzustellen wäre dem Frommen unerträglich: was Gott zugesagt hat, würde der Mensch durch ein Gelübde ("wenn" 20) nur in Zweifel ziehen."¹²⁶ Noch C.Westermann greift dieses Urteil auf, wenn er konstatiert: "Es kann nicht dasselbe zur gleichen Zeit Verheißung Gottes und Bedingung eines Versprechens sein."¹²⁷ Weder H.Gunkel noch C.Westermann noch andere Kommentare z.St., die sich dieser These anschließen, geben eine inhaltliche, sachliche Begründung für ihre Meinung. Ihre Stellungnahme bleibt gefühlsmäßig: Es könne doch nicht sein, daß...¹²⁸ Daher kann A.de Pury mit gleichem Recht zu einem genau gegenteiligen Resultat kommen: "Enfin, l'on ne saurait prétendre que pour la/piété archaïque, la formulation d'un vœu après la réception d'un oracle de salut témoignât d'un manque de foi. Nous avons vu que les Sémites anciens ne pensaient pas faire un affront à la divinité en lui demandant de confirmer une promesse reçue."¹²⁹ Dabei bezieht er sich - zu Recht - auf Gen 15,7f.

Hinter der Trennung von Verheißung und Gelübde steht wohl eine abschätzige Beurteilung des Gelübdes an sich so, als dürfe man Gottes Güte nicht herbeizwingen wollen bzw. die menschliche Dankbarkeit gegenüber Gott nicht an Bedingungen knüpfen. Nun hat W.Richter im Rahmen einer Untersuchung aller im Alten Testament vorkommender Gelübde¹³⁰ nachgewiesen, daß das Gelübde in Israel keineswegs als verächtlicher Brauch angesehen wurde, der Gott ungebührlich bedrängt, daß vielmehr das Gelübde zu allen Zeiten in hohem Ansehen stand und weit verbreitet war. Er beurteilt das Gelübde als eine bestimmte Erscheinung individueller Frömmigkeit von eminent religiöser Bedeutung.¹³¹

¹²⁶ H.Gunkel, Genesis, S.316f.

¹²⁷ C.Westermann, BK I/2, S.551; ähnlich E.Otto, Jakob in Bethel, S.169 Anm.16: "...das wenig überzeugende Nebeneinander von Verheißung und Gelübde."

¹²⁸ Beispielsweise J.Skinner, Genesis, S.379: "The separation of sources relieves Jacob from the suspicion of questioning the sincerity of an explicit divine promise."

¹²⁹ A.de Pury, Promesse divine, S.440/441, ähnlich auch M.Oliva, Jacob en Betel, S.61f.

¹³⁰ W. Richter, Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferungen, in: BZ N.F.11, 1967, S.21-52, bes. S.31-42: "Verbreitung und Bewertung des Gelübdes im Alten Testament".

¹³¹ W.Richter, Gelübde, S.40.

Geht man mit W.Richter von einer hohen Wertung des Gelübdes aus, dann besteht an sich kein Anlaß mehr, es in Gen 28 von der vorausgehenden Verheißung abzusondern. Man könnte im Gegenteil sogar zu der Ansicht kommen, daß Jakob den Ernst der Verheißung durch das Ablegen des Gelübdes geradezu unterstreichen will.¹³² Wie dem auch sei, festzuhalten bleibt in jedem Fall, daß das Gelübde inhaltlich von der Verheißung abhängig ist, allerdings nur von dem Teil, der Schutz und Bewahrung auf dem Weg und glückliche Heimkehr zusagt, also von der jahwistischen Verheißung v.15ab α . Innerhalb des Gelübdes v.20-22 aber ist der Bezug zur Verheißung des Mit-seins in v.15ab α ganz deutlich in v.20-21a, der Bedingung (Paradosis), zu spüren, gar nicht dagegen in v.22a und b, den beiden letzten Teilen des dreifachen Versprechens, der Apodosis. V.22a und b sind daher auch als späterer Zusatz anzusehen, wie noch ausführlicher zu zeigen sein wird. Es bleibt also v.21b, der 1. Teil des Versprechens: "...dann soll Jahwe mir zum elohim sein." Hier ist m.E. der Bezug zur Bewahrung auf dem Weg mit Händen zu greifen: Im Mit-sein will sich Jahwe als der Gott Jakobs erweisen. Im Schutz und in der Hilfe in der Fremde soll Jakob die Macht und die gnädige Zuwendung Jahwes erfahren. Es ist nur konsequent, wenn Jakob sich zu diesem Gott bekennen will, falls das verheißene Geleit Wirklichkeit geworden sein wird. Unter dem jahwistischen Oberthema von Flucht und glücklicher Heimkehr hat also das Gelübde v.20-21 seinen guten Platz, wenn es im Bekenntnis zu Jahwe als dem Lenker des Schicksals Jakobs gipfelt. W.Richter hat diese zentrale Stellung des Versprechens in v.21b nicht erkannt, wenn er es als "Allgemeinsatz" bezeichnet, der erst auf die konkreten Versprechen in v.22a und b hinführe.¹³³ In v.21b gar einen nachträglichen Zusatz zu sehen, ihm also eine ursprüngliche Funktion im Gelübde völlig abzuerkennen, wie J.Wellhausen und andere¹³⁴ vorschlagen, zeigt ein grundlegendes Mißverständnis des Gelübdes an sich. Hier wird ihm eine tiefergehende theologische

¹³² G.v.Rad, 1.Buch Mose, S.249: "Jakob hat die dargebotene Hand (erg.Gottes) ergriffen und sehr drastisch festgehalten..."

¹³³ W.Richter, Gelübde, S.42.

¹³⁴ J.Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin, 1899³, S.31; H.Gunkel, Genesis, S.321; J.Skinner, Genesis, S.379; E.Otto, Jakob in Bethel, S.169f.; R.Rendtorff, Jakob in Bethel, S.516; E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, S.91f.; siehe dazu auch C.Westermann, BK I/2, S.560.

Intention (Bekenntnis zu Jahwe) ganz abgesprochen. Es bleiben zwei materielle Versprechen in v.22a und b, die dann natürlich nahelegen, das Gelübde als Beeinträchtigung der freien Verheißung Gottes anzusehen und es daher von ihr abzutrennen.

Das Gelübde in v.20-21 bezieht sich aber nicht nur auf v.15ab α , die Zusage des Mit-seins auf dem Weg, sondern auch auf die "Jahwisierung" in v.16. So wie der Jahwist das allgemeine "elohim" in v.17 durch die Zufügung von v.16 eindeutig auf Jahwe festgelegt, also eine theologische Korrektur vorgenommen hat, so geht auch das Gelübde zunächst von "elohim" aus und gipfelt dann in dem Bekenntnis zu Jahwe : "... dann soll Jahwe mir zum elohim sein." Die Spannung, die in der Verwendung von zwei verschiedenen Gottesbezeichnungen in v.20f. liegt, ist nicht Anzeichen für das Auftreten unterschiedlicher literarischer Schichten,¹³⁵ sie ist vielmehr bewußt gewählt, um den kanaänäischen Charakter der übernommenen Heiligtumsätiologie zurückzudrängen. Die Hauptperson der alten Kulturerzählung war Jakob schon früher geworden. Beim Jahwisten nun bekennt er sich auch eindeutig zum Gott Israels, zu Jahwe, der sich auf der bevorstehenden gefährvollen Wanderung als sein Gott erweisen will.

In der jahwistischen Bearbeitung der alten Heiligtumsätiologie kommt damit dem Gelübde eine doppelte Funktion zu: Einmal bindet es zusammen mit der Verheißung des "Mit-seins" in v.15ab α die Heiligtumsätiologie ein in den größeren Zusammenhang von Jakobs Flucht und Heimkehr, zum anderen wird der Gott der Traumoffenbarung in Bethel nun eindeutig auf Jahwe festgelegt. Beides greift Hand in Hand, um die vorisraelitische Heiligtumsätiologie fest in israelitischer Tradition zu verankern. Somit ist das Gelübde weder Teil der ursprünglichen Heiligtumserzählung¹³⁶ noch Werk des Elohisten¹³⁷ sondern ein kompositorisches Element im jahwistischen Jakobzyklus.

¹³⁵ So G.Fohrer u.a., Exegese, S.175.

¹³⁶ So G.Fohrer u.a., Exegese, S.176; A.de Pury, Promesse divine, S.435-441.

¹³⁷ So W.Richter, Gelübde, S.43.50. Er spricht dem Gelübde mit Recht die Charakteristika einer Erzählung ab und bestimmt es als literarisches Gebilde aus der Hand eines Kompositors, nur vermutet er in ihm aufgrund älterer Literatur den Elohisten. M.Oliva, Jacob en Betel, S.63, schreibt das Gelübde ebenfalls dem Elohisten

Überblickt man noch einmal die Bearbeitung des Jahwisten in 28,10-22, so ließen sich ihm also folgende Verse bzw. Versteile zuweisen: v.10, von den Verheißungen die Einleitung v.13a α und v.15ab α , v.16 und das Gelübde v.20-21. Mit Hilfe dieser Zusätze löst der Jahwist die Erzählung aus ihrer ursprünglichen Bindung an das Heiligtum von Bethel und stellt sie in einen neuen Zusammenhang, die Geschichte von Jakobs Flucht und Heimkehr. Zwar geht die Charakteristik der Heiligtumsätiologie dadurch nicht verloren, sie tritt nicht einmal in den Hintergrund wie bei Gen 15 und 22, doch wird nun die Erzählung umrahmt von der Lebensgeschichte Jakobs und damit hineingenommen als ein Baustein in die Geschichte Israels. Die Traumoffenbarung des Gottes von Bethel wird zu einer Teiloffenbarung Jahwes für sein Volk Israel.

IV.Nachinterpretationen

1. Der Jahwist fügte der Heiligtumsätiologie die Verheißung des "Mit-seins" auf dem Weg Jakobs in die Fremde ein und wies ihr damit einen Platz am Anfang des Jakobzyklus' zu. Dies regte einen späteren Redaktor an, den Bogen der Verheißungen weiterzuspannen über das Schicksal Jakobs hinaus hin auf das ganze Volk Israel und noch weiter auf alle Geschlechter der Erde. Nachdem die Verheißung insgesamt nun eine solch weittragende Bedeutung bekommen hatte, wurde ihr noch eine, ihrem Gewicht entsprechende, feierliche Selbstvorstellungsformel Gottes (v.13a β) als Eröffnung vorangestellt. Die neue Form, die die Verheißung nun erhalten hatte, soll sie in eine Reihe mit den großen Verheißungen stellen, die an Abraham und an Isaak ergangen waren. Diese Vermutung läßt sich begründen.¹³⁸ Im Gegensatz zu den Kapiteln 12-26, in denen die Verheißungen an zentralen Stellen erscheinen und die Abfolge der Erzählungen prägen, gibt es im ganzen Jakobzyklus nur drei wesentliche Verheißungstexte, die den an Abraham und Isaak ergangenen Verheißungen ähnlich sind: 28,3f.; 28,13-15 und 35,11f. Die erste und die letzte gehören der priesterschriftlichen Schicht an und scheiden damit für unsere Betrachtung aus, so daß also nur 28,13-15 übrigbleibt. Sieht man von der Zusage des "Mit-seins" ab, so stehen demnach die großen Verheißungen des Landes, der Nachkommenschaft und des Segens für die Völker mit der Selbstvorstellungsformel als Einleitung im ganzen Jakobzyklus isoliert da. Das zeigt, daß sie nicht ursprünglicher Bestandteil dieses Erzählrahmens gewesen sein können, vielmehr als späterer Zusatz die Brücke zu den entspre-

zu, der dabei auf ein gängiges Ritual: Orakel-Gelübde-Erfüllung zurückgegriffen habe.

¹³⁸ Vgl. C.Westermann, BK I/2, S.499.554f.

chenden Verheißungen an Abraham und Isaak schlagen wollen, die nun auf Jakob übertragen werden.¹³⁹ Die Zusammenfassung der Verheißungen in v.15bß dient dann der Einfügung in den bestehenden Text.

2. Das letzte Wort von v.14 ("und in deinem Samen") dürfte ein noch späterer Zusatz sein. Er fehlt in der ansonsten wörtlichen Parallelstelle 12,3 und ist wohl als eine inhaltliche Angleichung an das Ende von v.13 zu beurteilen.¹⁴⁰

3. Die Heiligtumsätiologie begründet auch den theophoren Namen der Kultstätte. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß dabei ein schon bestehender Ort umbenannt wird, vielmehr kennzeichnet der Empfänger der Traumoffenbarung einen vorher ganz unauffälligen Ort als heilig dadurch, daß er eine Mazzebe aufrichtet und salbt und der Stätte einen Namen verleiht, die sie als einer bestimmten Gottheit heilig ausweist. V.19b dürfte also späterer Zusatz sein, der zwei Nachbarorte nachträglich miteinander identifiziert.¹⁴¹

4. In seinem Gelübde verspricht Jakob, Jahwe als seinen Gott anzuerkennen, wenn er getreu seiner Verheißung ihn auf der Flucht schützen und bewahren und später wieder wohlbehalten in das Haus seines Vaters zurückbringen würde. Wenn Jahwe sich ihm in der Not als Gott erweisen würde, dann wolle er ihn auch für alle Zukunft als Gott verehren und ihm dienen. Das hat sich als Kernaussage des Gelübdes herausgestellt. Sie ist unmittelbar auf die Person Jakobs und seine augenblickliche Situation bezogen. Die beiden in v.22 noch folgenden Versprechen lenken bereits wieder auf die alte Heiligtumsätiologie zurück, die sie nun noch dadurch erweitern, daß sie zwei Merkmale des Kultes von Bethel in die ursprüngliche Ätiologie eintragen: das Gotteshaus, in dessen Innerem wohl die Mazzebe untergebracht war, und die Ablieferung des Zehnten. Sie sind als Erweiterungen einmal daran zu erkennen, daß sie nicht innerhalb der Heiligtumsätiologie stehen und auch in ihrem ganzen Duktus keinen Platz haben (siehe Gliederung).

¹³⁹ E.Otto, Jakob in Bethel, S.178, erkennt, daß die Verheißungen der Landnahme, der Mehrung und der Segensvermittlung samt der Selbstvorstellungsformel überlieferungsgeschichtlich sekundär sind, hält sie aber doch für eine Zufügung des Jahwisten. Er tut das aufgrund der - m.E. nicht haltbaren - Annahme, daß die Beistandsverheißung dem Jahwisten schon vorgegeben war. Ältere Theorien sind aufgeführt bei A.de Pury, Promesse divine, S.38f.

¹⁴⁰ Mit H.Gunkel, Genesis, S.319; G.Fohrer u.a., Exegese, S.174.206; E.Otto, Jakob in Bethel, S.167 Anm.8; L.Schmidt, Überlegungen zum Jahwisten, S.243.

¹⁴¹ Siehe schon S.67.

Zum anderen errichtet Jakob nach Gen 35,1-7,¹⁴² einem mit Gen 28,10-21 in der jahwistischen Fassung sehr verwandten Text, zwar einen Altar, aber er baut kein eigenes Gotteshaus, und von der Entrichtung des Zehnten ist überhaupt nicht die Rede. Schließlich fällt in v.22b der Anredewechsel auf: Hatte Jakob in v.20f. von Gott in der 3.pers. gesprochen, so redet er ihn in v.22b übergangslos in der 2.pers.sing. direkt an.¹⁴³ All das legt nahe, in den beiden letzten Versprechen nachträgliche Zusätze zu sehen, die das Gelübde an die Heiligtumsätiologie anbinden und zwei spätere Kultmaßnahmen (Errichtung eines Tempels, Einzug des Zehnten)¹⁴⁴ erklären bzw. legitimieren wollen.

Ergebnis

Überblickt man noch einmal die einzelnen Überlieferungsstufen des Textes, so läßt sich der Werdegang des Textes kurz folgendermaßen festhalten:

Ausgangspunkt ist eine alte, vorisraelitische Heiligtumsätiologie, deren lokaler Haftpunkt Bethel bis in die Letztgestalt des Textes nicht verlorengegangen ist. Das mag auch der Grund dafür gewesen sein, daß die Charakteristika der Heiligtumsätiologie im Laufe der Zeit weder verdrängt noch überdeckt worden sind. Allerdings hat der Text erhebliche Erweiterungen, d.h. Neuinterpretationen, erfahren, die jedoch, wie die Gliederung zeigt, seine Grundstruktur nicht verändert haben. Die Aufteilung in zwei selbständige Quellenschichten hat sich bei Gen 28, 10-22 als eine zwar lang geübte, doch nicht sachgerechte Hypothese herausgestellt. Die Überlieferungsgeschichte des Textes läßt sich besser ohne die Theorie der Quellenscheidung erklären und rekonstruieren.

¹⁴² Dieser Text ist sowohl seiner Gattung nach (eigenständige Kultätiologie: G.v.Rad, 1.Buch Mose, S.295; E.Otto, Jakob in Bethel, S.179;/redaktionelle Bearbeitung einer alten Überlieferung: W.Richter, Gelübde, S.49;/rein redaktionelle Arbeit: C.Westermann, BK I/2, S.668f.; E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, S.35-45) wie auch seiner Quellenzugehörigkeit nach (Auflistung der verschiedenen Theorien bei W.Richter, Gelübde, S.48 Anm.112) sehr umstritten. Davon kann hier jedoch abgesehen werden.

¹⁴³ Es geht nicht an, den Anredewechsel einfach dadurch zu überspielen, daß v.21b mit der Wiederholung der Anrede Gottes in der 3.pers. für sekundär erachtet wird (so H.Gunkel, Genesis, S.321; E.Otto, Jakob in Bethel, S.169f. - hier weitere Lit.). V.21b hatte sich ja im Gegenteil als Kernaussage des Gelübdes erwiesen. G.Fohrer u.a., Exegese, S.175f., nimmt den Anredewechsel ernst und kommt so ebenfalls zu der Schlußfolgerung, v.22b sei eine nachträgliche Erweiterung. Ähnlich, aber etwas ungenauer im Ergebnis, A.de Pury, Promesse divine, S.444-446.

¹⁴⁴ Zum Zehnten siehe H.Jagersma, The tithes in the Old Testament, in: Oudtestamentische Studien 21, 1981, S.116-128 (Lit.).

Mit dem Heiligtum übernehmen einwandernde israelitische Gruppen auch die Ätiologie des Heiligtums. Sie übertragen sie in ihre eigene Geschichte dadurch, daß ihr Ahn, Jakob, in die Rolle des Entdeckers der Heiligkeit des Ortes eintritt. Im Zuge der Übernahme der Erzählung in einen neuen Tradentenkreis weicht das ursprüngliche Lokalkolorit zurück, doch bleiben Ortsname und in ihm auch der Name des hier verehrten Gottes erhalten. Die Erzählung dürfte weiterhin der hieros logos von Bethel geblieben sein.

Das ändert sich erst mit der Aufnahme in das Werk des Jahwisten. Jetzt verliert der Text seine Selbständigkeit und wird Teil eines größeren Erzählzusammenhangs, des Jakobzyklus'. Die Entdeckung der Heiligkeit des Ortes wird zu einer Episode auf dem Weg Jakobs in die Fremde und seiner glücklichen Heimkehr. Das erreicht der Jahwist im wesentlichen durch die Voranstellung der Itinerarnotiz in v.10 und die Einfügung von Verheißung und Gelübde. Dadurch und durch den Zusatz von v.16 trägt der Jahwist in den Text auch eine erhebliche theologische Korrektur ein: Die relative Unbestimmtheit, die im Gottesnamen *elohim* lag, weicht nun einer genauen Fixierung. Jahwe wird der Gott des Ortes und der Gott, der Jakob auf seiner Flucht schützt. Wurde die Erzählung im Laufe der Übernahme durch die einwandernden Stammesgruppen "israelitisiert", so wird sie jetzt "jahwisiert".

Nach der Aufnahme in das jahwistische Werk erfährt der Text noch eine Reihe von Nachinterpretationen, deren wichtigste sicherlich die Ergänzung der Beistandsverheißung durch die Zusage des Landes, der Nachkommenschaft und des Segens für die Völker ist, eingeleitet durch die feierliche Selbstvorstellungsformel Jahwes. Hier wird die Brücke zu den großen Verheißungen an Abraham und Isaak geschlagen, die nun auch auf Jakob übertragen werden. Später treten noch zwei Ergänzungen kultischen Charakters hinzu: die Begründung für den Bau eines Tempels, der die Mazzebe aufnimmt, und für die Ablieferung des Zehnten - wohl generell, und nicht nur in Bethel.

Deutlicher noch als in Gen 15 und 22 ließen sich in Gen 28 die Stationen der Übernahme einer kanaänischen Heiligtumsätiologie durch Israel aufzeigen und nachvollziehen. Es war kein einmaliger Akt sondern ein Prozeß, der in

verschiedenen Zeiten und Situationen auch jeweilige Neuinterpretationen notwendig machte.¹⁴⁵

¹⁴⁵ G.Hammann, *Le songe de Jacob et sa lutte avec l'ange* (Genèse 28 et 32). Repères historiques d'une lecture et des ses variations, in: *RHPhR* 66, 1986, S.29-42, verfolgt die Interpretation des Textes von der Alten Kirche über die Reformation bis in das 18. Jahrhundert und weist hin auf die Abhängigkeit der Auslegung von den jeweiligen historischen und theologischen Gegebenheiten.

Zusammenfassung

Überblickt man die Vätergeschichten insgesamt, nicht nur die drei hier besprochenen, so läßt sich ohne Zweifel feststellen, daß sie so, wie sie uns jetzt vorliegen, in vielfältiger Weise Gegebenheiten und Interessen einer späteren Zeit widerspiegeln. Das hat sich auch in der vorliegenden Untersuchung herausgestellt. Trotzdem wäre es wohl eine Überschätzung dieser Beobachtung, wollte man die Vätererzählungen in ihrem wesentlichen Gehalt aus dieser späteren Zeit - der Königszeit oder auch dem Exil - herleiten.¹⁴⁶ Es ist ja doch die *Tradition*, die in diesen Erzählungen für die jeweilige Gegenwart und ihre Fragen und Probleme zum Reden gebracht wird. Sicherlich wird die Überlieferung des Vergangenen auf die Gegenwart hin interpretiert und aktualisiert - sie soll ja die Menschen in ihrer jetzigen Situation ansprechen, das ist die nicht gering einzuschätzende Aufgabe der Redaktion -, aber es sind doch die Geschehnisse der Vergangenheit, die herangezogen werden, um die Menschen der Gegenwart in die Kontinuität der Geschichte zu stellen, sie in die Kette ihrer Ahnen einzureihen und ihnen erst darin Sinn und Bestimmung ihrer Gegenwart zu erschließen.¹⁴⁷

Daher wäre es eine Einschränkung des Frage- und Erkenntnishorizontes, wollte man ausschließlich die Funktion und Aussage der Vätererzählungen zur Zeit ihrer literarischen Ausformung in den Blick fassen, ohne nach der Vorgeschichte, dem Werden und Wachsen dieser Erzählungen in der Vergangenheit, zu fragen.¹⁴⁸ Eine ebensolche Einschränkung läge aber auch dann vor, wenn ein Exeget nur den Ursprung dieser Erzählungen für wichtig halten und das Wachstum und die Veränderung durch wiederholte Neuinterpretationen, die dann oft abschätzig "sekundärer Zusatz" genannt werden, vernachlässigen würde. Beide Positionen zu ihrem Recht kommen zu lassen,

¹⁴⁶ Th.L.Thompson, *The historicity of the patriarchal narratives. The quest of the historical Abraham*, Berlin, 1974 (BZAW 133) - Königszeit -; für die Verheißungen J.Hoftijzer, *Die Verheißungen an die drei Erzväter*, Leiden, 1956, und J.van Seters, *Confessional reformulation in the exilic period*, in: VT 22, 1972, S.448-495, und ders., *Abraham, - Exil -*.

¹⁴⁷ H.Seebass, *Gehörten Verheißungen zum ältesten Bestand der Vätererzählungen?*, nennt das eine "traditionsbewußte Traditionsbildung" und fährt fort: "Zur Selbstdeutung bedurfte gerade das späte Israel, das die Überlieferungen erhalten und geformt hat, der vorgegebenen Tradition." (S.209)

¹⁴⁸ Das erkennt auch J.van Seters, *Der Jahwist als Historiker*, Zürich, 1987 (Theologische Studien 134), an, wenn er konstatiert: "Sowohl die mündliche Tradition als auch die frühe schriftliche Tradition gehört zu einer Untersuchung der jahwistischen Traditionsgeschichte." Allerdings schränkt er sogleich ein: "Ein solcher Versuch müßte sich daran orientieren, was möglich ist." (S.62)

ohne eine zu verabsolutieren, darin liegen Berechtigung und Aufgabe der Überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung bei der Erforschung der Texte.

Gehen wir noch einmal der Überlieferungsgeschichte der drei Texte entlang, so ließ sich in jeder Erzählung eine vorisraelitische Überlieferungsstufe des Textes, die Ätiologie eines kanaanäischen Heiligtums, wahrscheinlich machen. Nur in Gen 28 ist der Name des Heiligtums und damit der ursprüngliche Ort, an dem die Erzählung lebte, erhalten geblieben; in den beiden anderen Texten ist er verlorengegangen. Mit dem Gottesnamen verhält es sich ebenso: Die ätiologische Namengebung des Heiligtums von Bethel hat in sich den Namen des hier verehrten kanaanäischen Gottes bewahrt. In Gen 15 und 22 ist er verdeckt, genauer: durch Jahwe verdrängt worden.¹⁴⁹

Daß wir diese uralten Heiligtumsätiologien heute noch kennen bzw. mit einiger Wahrscheinlichkeit rekonstruieren können, ist nur dem Umstand zu verdanken, daß sie nach der Seßhaftwerdung Israels auf die eigenen Ahnen übertragen und nun in einem neuen Erzählrahmen, den Vätergeschichten, weiterüberliefert wurden. Sie verloren dadurch ihr Lokalkolorit und ihre Ortsgebundenheit.¹⁵⁰ Gen 28 ist hier zwar eine Ausnahme, doch wäre wohl auch diese Erzählung zusammen mit der Zerstörung des Heiligtums untergegangen, wenn sie nicht schon lange vorher in den Kreis der Jakoberzählungen aufgenommen worden wäre.

Wie und wann kann diese Übertragung vorgenommen worden sein? Die durch die Erzväter bezeichneten Gruppen werden sicherlich bei ihrem Umherziehen in Palästina auch mit den Heiligtümern des Landes bekannt geworden sein; vielleicht hatten sie dort auch schon religiöse Erlebnisse gehabt.¹⁵¹ Sie hatten jedenfalls Kontakt mit dem hier verehrten Gott El in seinen verschiedenen Ausprägungen. Es ist im Rahmen der hier verhandelten Fragestellung nicht notwendig, auf das Verhältnis von Väter-Religion zu den

¹⁴⁹ Die Übernahme einer vorisraelitischen Heiligtumsätiologie mitsamt dem Kultort stellt für den Zion anschaulich dar K.Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?*, Berlin, 1977 (BZAW 144).

¹⁵⁰ Siehe W.H.Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, S.30; ders., *Exodus (BK II/1)*, S.119f. (für Ex 3).

¹⁵¹ Dazu gehört aber wohl kaum schon die Verheißung von der Inbesitznahme des Landes und der Volkswendung, wie O.Eißfeldt, *Der kanaanäische El als Geber*, annimmt.

El-Kulten näher einzugehen;¹⁵² denn die völlige Inanspruchnahme eines kanaanäischen Heiligtums durch Übernahme seiner Heiligtumsätiologie und Übertragung der darin handelnden menschlichen Personen auf die eigenen Stammväter kann in der Väterzeit selbst noch nicht geschehen sein. Das hätte ja das endgültige Verdrängen des kanaanäischen Besitzanspruches über das jeweilige Heiligtum bedeutet, nicht mehr bloß eine Mit-Teilhabe am Kult. Allerdings wird der Kontakt der Vätergruppen mit den El-Heiligtümern der religionsgeschichtliche Vorläufer dazu gewesen sein, später die kanaanäischen Heiligtümer ganz samt ihren Ätiologien zu okkupieren. Diese Übernahme aber wird unter anderen Bedingungen als in der Väterzeit vonstatten gegangen sein: Erst mit dem Sesshaftwerden im Vollzug der Landnahme traten die Gruppen und Sippen, aus denen das spätere Israel hervorging, voll in den Kult der Bauern ein, einen Naturkult mit Naturjahresfesten. Eine natürliche Folge der Hinwendung zu diesem bäuerlichen Kult und seinen Kultorten wäre der Eintritt der neuen Kultteilnehmer in die bestehenden Traditionen gewesen. Das aber hätte wohl bald die Assimilation an den kanaanäischen Kult bedeutet unter Preisgabe der eigenen Traditionen, der eigenen Geschichte. Aus den israelitischen Gruppen wären in religiöser Hinsicht Kanaanäer geworden. Die eingewanderten Stammesgruppen aber beschritten einen anderen Weg: Sie nahmen die kanaanäischen Kulttraditionen in ihre eigene Geschichte auf, indem sie die Repräsentanten ihrer Gruppen an die Stelle der kanaanäischen Kultheroen setzten. So schufen sie die Möglichkeit, die im Kulturland vorgefundenen neuen Kultformen und -inhalte aufzunehmen, ohne ihre eigene Geschichte und Identität preiszugeben. Die Übernahme kanaanäischer Kulttraditionen war also keineswegs eine billige Angleichung an vorhandene Anschauungen, vielmehr eine notwendige Maßnahme religiöser und kultureller Selbstbehauptung, ein bewußter Akt des religiösen Überlebens. Die Gefahr der Auflösung in das Kanaanäertum hinein konnte damit gebannt werden.

¹⁵² Siehe hierzu die Forschungsberichte bei H.Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung* seit Julius Wellhausen, Göttingen, 1968; J.Scharbert, *Patriarchentradition und Patriarchenreligion. Ein Forschungs- und Literaturbericht*, in: *Verkündigung und Forschung* 19, 1974, S.2-22; C.Westermann, *Genesis 12-50*, Darmstadt, 1975 (Erträge der Forschung Bd.48), S.103-108; ders., *BK I/2*, S.116-138, und bei W.McKane, *Studies in the patriarchal narratives*, Edinburgh, 1979, Kap.IV: "The religion of the patriarchs", S.195-224, dazu die Ausführungen von Fr.M.Cross, 'El and the god of the fathers', in: ders., *Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel*, Cambridge/Mass., 1973, S.13-43, und M.Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen*, S.67-91.

Natürlich war diese kultische Inbesitznahme des Landes kein punktueller Akt sondern ein lange sich hinziehender Prozeß. Er hatte mit der Einverleibung der kanaanäischen Kultrationen auch erst ein erstes Stadium erreicht. Es bedeutete: Die Gründer, besser: die Entdecker des jeweiligen Kultortes sind *unsere* Ahnen, die kultätiologischen Erzählungen gehören zu *unserer* Geschichte, der hier verehrte Gott (El) ist Gott für *uns*. Die vorgefundene (El-) Gottheit wird in ihren kultischen Rechten nicht angetastet, aber für die eigene Gruppe reklamiert. Das wird besonders schön deutlich in Gen 33,20: Hier ist Jakob Kultheros, der den zu verehrenden Gott "El, Gott Israels" nennt.¹⁵³ Man könnte diese erste Etappe die "*Israelitisierung*" der kanaanäischen Kultrationen und -orte nennen.

Dabei konnte die Entwicklung in dieser Auseinandersetzung aber nicht stehenbleiben. Jahwe war ein eifersüchtiger Gott, und die Gefahr des Synkretismus war groß. In der späteren Zeit konnte es nicht mehr genügen, zwar die Kultrationen in Besitz zu nehmen, aber dem kanaanäischen Gott in ihnen noch Raum zu gewähren. Der Jahweglaube durfte keine andere religiöse Autorität neben sich dulden. So mußte auf die "*Israelitisierung*" der fremden Kulte die "*Jahwisierung*" folgen.¹⁵⁴ Das geschah dadurch, daß der kanaanäische Gott verdrängt oder - im Falle Els - mit Jahwe identifiziert wurde. In Gen 28 ist dieser Prozeß noch deutlich spürbar: Die Doppelung von v.16 und v.17, die vom Inhalt her störend wirkt, weil ein Vers entbehrlich wäre, gewinnt ihren guten Sinn dadurch, daß v.16 die allgemeine Gottesbezeichnung von v.17 auf Jahwe hin konkretisiert, während der Gottesname El bis auf die Ortsbenennung ganz aus dem Text verschwindet. Dem gleichen Ziel dient der ursprüngliche Schluß des Gelübdes v.21: ". .dann soll Jahwe mir zum elohim sein." In Gen 22 geschieht die Reklamation der Erzählung für Jahwe durch die Umgestaltung zu einer Prüfungs- und Bewährungsgeschichte und den Zusatz der Verheißungen und in Gen 15 durch die Hineinnahme in eine

¹⁵³ Siehe hierzu O.Eißfeldt, El und Jahwe, in: KISchr V, S.386-397.

¹⁵⁴ Die "interpretatio israelitica et jahwistica" nennt das G.Fohrer in seinem aufschlußreichen Aufsatz "Tradition und Interpretation im Alten Testament", in: ZAW 73, 1961, S.1-30, wiederabgedruckt in: ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966), Berlin, 1969 (BZAW 115), S.54-83, hier S.59.

Die Stichworte "Israelitisierung" und "Jahwisierung" bezeichnen einen kultur-soziologischen Prozeß, der sowohl religiöse wie gesellschaftliche Aspekte einbezieht, wie sie sich in der fortschreitenden Entwicklung des Volkes Israel im Verlauf seiner Geschichte ergeben haben. Er ist Teil des Ringens mit dem fremden kanaanäischen Gesellschaftssystem.

eigene Verheißungserzählung.¹⁵⁵ Hand in Hand mit dieser Jahwisierung mußte nun auch eine theologische Verarbeitung der übernommenen Inhalte gehen; denn nun war zwar Jahwe der Herr über die ehemals fremden Kulttraditionen geworden, doch ohne eine innere Verarbeitung und Bewältigung wären ihre Inhalte doch störende Fremdkörper in ihrer jahwistischen Umwelt geblieben.¹⁵⁶ Die Aufgabe hieß also *Integration*. In unseren Texten wird das geleistet durch die Zuordnung zu neuen Oberthemen: der Prüfung des Glaubens und der Verheißung von Land und Volk. Erst jetzt haben diese Traditionen, die schon seit der Übertragung auf die Stammväter keine echten Heiligtumsätiologien mehr waren, endgültig ihr kanaanisches Kolorit verloren. Sie sind nun Teil einer Antwort auf typisch israelitische Fragestellungen geworden: der Frage nach der Anfechtung und Bewährung des Glaubens und der Bewahrung von Land und Volk durch Jahwe. Dadurch wurden dann die Texte auch offen für weitere Nachinterpretationen in exilischer und nachexilischer Zeit (Befreiung aus dem Exil Gen 15,13-17a; Morijja-Zion-Redaktion Gen 22,2.14b).

Dem "culture shock", der Herausforderung der überlegenen kanaanäischen Religion und Kultur, die die Neueinwanderer in Palästina nur zu leicht sich hätte assimilieren können, ist Israel begegnet sozusagen durch die Flucht nach vorn, indem es in einem langdauernden Prozeß die an den Heiligtümern des Landes vorgefundenen kanaanäischen Traditionen der eigenen Geschichte (*Israelitisierung*), dem eigenen Gott (*Jahwisierung*) und den eigenen religiösen Vorstellungen (*Integration*) unter- und einordnete. Daß das ein zwar unbedingt notwendiges, aber keineswegs spannungsfreies Geschehen war, zeigt ein Blick auf den späteren Kampf vieler Propheten gegen die fremden Kultelemente, der zeigt, daß die kanaanäischen religiösen Traditionen noch lange Zeit in der Lage waren, sich dem jahwistischen Zugriff zu entziehen und ein kräftiges Eigenleben zu führen.

¹⁵⁵ Einen vergleichbaren Prozeß der Jahwisierung kultischer Texte hat Fr.Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, Neukirchen, 1969 (BWANT 32), für den von ihm sogenannten "partizipialen Hymnus" festgestellt, bei dem typische Formulierungen von Hymnen der altorientalischen Umwelt durch die Unterschrift yhwh šmw für Jahwe reklamiert werden (S.104f.135).

¹⁵⁶ Deutlich wird das bei der Vorstellung von der Himmelsleiter in Gen 28.

C. DER GOTT DER HEBRÄER

Überlegungen zum Aufenthalt Israels in Ägypten¹

Der Aufenthalt Israels in Ägypten ist sowohl für Alttestamentler wie auch für Ägyptologen ein interessantes und immer wieder aufs neue verhandeltes Sachgebiet. Vielleicht liegt der Reiz, der von diesem Thema ausgeht, gerade darin, daß bisher trotz allen Suchens und Fragens so wenig historisch wirklich Gesichertes zu Tage gekommen ist.

Die vorliegende Untersuchung will nun nicht den Versuch unternehmen, ein weiteresmal alle erhebbaren historischen Gegebenheiten abzuwägen und miteinander in Verbindung zu setzen. Auf diesem Gebiet wird man wohl erst dann über das bisher Erreichte hinauskommen können - wenn überhaupt -, wenn neue, tatsächlich weiterführende archäologische Entdeckungen zur Klärung der vielen strittigen Punkte beitragen könnten. Vielleicht rührt eine gewisse Stagnation in dieser Sache aber auch von der Fragestellung her: Bislang gingen alle mir bekannten Untersuchungen dieses Thema in erster Linie unter historischen Gesichtspunkten an.² Der Aufenthalt einer Gruppe von Halbnomaden in dem seit langer Zeit gefestigten, traditionsreichen und -

¹ Zuerst abgedruckt in: Studien zur altägyptischen Kultur, Hamburg, 1976, Heft 4, S.255-271, hier überarbeitet und ergänzt.

² In Auswahl: W.Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente, Straßburg, 1904 (ein Werk, von dem starke Wirkungen ausgingen); H.H.Rowley, From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archaeology, London, 1950; J.v.Beckerath, Tanis und Theben. Historische Grundlagen der Ramessidenzeit in Ägypten, Glückstadt, 1951, S.67-70: "Zur Frage des Aufenthaltes der Israeliten in Ägypten"; S.Herrmann, Israel in Ägypten, in: ZÄS 91, 1964, S.63-79; ders., Mose, in: EvTh N.F. 23, 1968, S.301-328; ders., Israels Aufenthalt in Ägypten, Stuttgart, 1970 (SBS 40); H.Schmid, Mose. Überlieferung und Geschichte, Berlin, 1968 (BZAW 110); R.de Vaux, Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan, Paris, 1971; P.Weimar und E.Zenger, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, Stuttgart, 1975 (SBS 75); H.Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit, Göttingen, 1984 (Grundrisse zum Alten Testament 4,1).

Von archäologischer Seite kamen interessante Ergebnisse zur Lokalisierung der Ramsesstadt, des Ausgangspunktes des Exodus, von M.Bietak, Die Hauptstadt der Hyksos und die Ramsesstadt, in: Antike Welt. Zeitschrift für Archäologie und Urgeschichte, 6.Jahrg., Heft 1, 1975, S.28-43.

Weitere Literatur und Forschungsgeschichte bei H.Engel, Die Vorfahren Israels in Ägypten. Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849), Frankfurt, 1979 (Frankfurter Theologische Studien 27), und W.H.Schmidt, Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, Darmstadt, 1983 (Erträge der Forschung 191).

gebundenen, straff zentralistisch organisierten Kulturland Ägypten auf dem Höhepunkt des Neuen Reiches wirft aber noch andere Fragen auf: War man bereit, die Fremdlinge als geschlossene Gruppe in den Staatsverband zu integrieren, und welchen sozialen Status gewährte man ihnen? Bestand für sie die Möglichkeit, ihr so anders geartetes kulturelles Erbe zu wahren? Konnten sie ihre mitgebrachten religiösen Traditionen weiterhin pflegen, ihren angestammten Kult unbehindert ausüben? Für die israelitische Gruppe speziell heißt das: War der Exodus, die Flucht aus Ägypten, ein bloßer Zufall der Geschichte oder geschah er aus innerer Notwendigkeit? War er ein Augenblicksereignis, geboren aus einer einmaligen, zufälligen Situation heraus, oder der Schlußpunkt einer zielgerichteten Entwicklung?³

I

Wenn man die israelitischen Quellen daraufhin befragen will, so muß man zunächst einmal den großen zeitlichen Unterschied zwischen Bericht und Berichteten berücksichtigen. Mehrere Jahrhunderte trennen beide voneinander. Weiterhin erfahren wir aus dem Alten Testament fast nichts über den eigentlichen Aufenthalt in Ägypten. An die Josephsgeschichte, die Erzählung des Eisodus, fügt sich fast unvermittelt der Bericht vom Ausbruch des Konfliktes an, der zum Exodus führte. Und schließlich kann und will die Darstellung dieser Geschehnisse nicht als Geschichtsschreibung in unserem Sinn verstanden werden. Die Quellenschichten, die uns im Buch Exodus begegnen, wollen keineswegs ein Tagebuch des Auszuges, soweit er ihnen noch bekannt war, darbieten. Sie schreiben vielmehr aus einem je spezifischen Interesse heraus. Ihnen geht es um aktualisierte Geschichte. Ihr Interesse ist in erster Linie der Nutzen, den die Menschen ihrer jeweiligen Zeit, ihre Leser, aus dem Berichteten ziehen können. Die Darstellung der Tradition dient ihnen zur Erhellung ihrer Gegenwart. Als Beispiel dafür sollen im Folgenden die beiden Berichte der jahwistischen (J) und der priesterschriftlichen Quelle (P) über die Errettung am Schilfmeer (Ex 14,13-31) einander gegenübergestellt werden.⁴

³ Diese neue Fragestellung wird nur bei P.Weimar und E.Zenger, Exodus, S.126, angedeutet, jedoch nicht ausgeführt.

⁴ Vgl. hierzu besonders K.v.Rabenau, Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Exod.13,17-14,31, in: Theologische Versuche, hrsg. von P.Wätzel und G.Schille, Berlin, 1966, S.7-29; H.-Chr.Schmitt, "Priesterliches" und "prophetisches" Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17-14,31. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch, in: A.H.J.Gunneweg und O.Kaiser (Hrsg.), Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten

(Vorausgegangen war die Flucht bzw. die Entlassung durch den Pharao. Soldaten jagten den Davongezogenen nach. Die bemerkten das und fürchteten sich.)

J: "Mose aber sprach zum Volk: Fürchtet euch nicht! Haltet stand und seht die Hilfe des Herrn, die er euch heute gewähren wird; denn so, wie ihr die Ägypter heute seht, werdet ihr sie niemals wieder sehen in Ewigkeit. Der Herr wird für euch kämpfen, ihr aber sollt still sein.

Und die Wolkensäule ging vor ihnen weg und stellte sich hinter ihnen auf. Es geschah aber, daß die Wolke sich verfinsterte in dieser Nacht, so daß während der ganzen Nacht keiner dem andern nahekam.

Und der Herr ließ das Meer die ganze Nacht durch einen starken Ostwind zurückgehen und machte das Meer zum trockenen Land.

Und es geschah um die Zeit der Morgenwache, da schaute der Herr in der Feuer- und Wolkensäule auf das Heer der Ägypter herab und versetzte das Heer der Ägypter in Schrecken. Da sprachen die Ägypter: Wir wollen fliehen vor Israel; denn der Herr kämpft für sie gegen Ägypten.

Und das Meer kehrte beim Anbruch des Morgens in sein Bett zurück, so daß die Ägypter ihm gerade entgegenflohen, und der Herr trieb die Ägypter mitten ins Meer.

So errettete der Herr an jenem Tag Israel aus der Hand der Ägypter, und Israel sah die Ägypter tot am Meeresufer liegen. Als Israel die gewaltige Tat sah, die der Herr an den Ägyptern vollbracht hatte, da fürchtete das Volk den Herrn, und sie vertrauten dem Herrn und seinem Knecht Mose."
(Ex 14,13-14.19b.20b.21b.24.25b.27b.30-31)

Testaments (Festschrift für E.Würthwein), Göttingen, 1979, S.139-155; P.Weimar, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31, Wiesbaden, 1985 (Ägypten und Altes Testament 9); F.Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, Berlin/New York, 1986 (BZAW 166). Die dritte Quellenschicht, die elohistische (E), soll hier unberücksichtigt bleiben, da von ihr in Ex 14 allenfalls nur Bruchstücke wiederzuerkennen sind, die keinen Rückschluß auf ihr spezifisches Interesse in der Art der Darstellung zulassen. Siehe F.Kohata, Verzicht auf die Quellenschriften im Pentateuch? - Konsequenzen aus Textbeobachtungen in Exodus 3-14, in: Annual of the Japanese Biblical Institute 12, 1986, S.3-28, hier S.16.

P: "Da sprach der Herr zu Mose: Was schreist du zu mir? Sage den Israeliten, daß sie aufbrechen sollen. Du aber erhebe deinen Stab und strecke deine Hand aus über das Meer und teile es, damit die Israeliten mitten im Meer auf dem Trockenen gehen können. Ich aber, siehe, werde das Herz der Ägypter verstocken, so daß sie ihnen nachjagen, damit ich mich verherrliche am Pharao und seiner ganzen Kriegsmacht, an seinen Streitwagen und seinen Reitern. Die Ägypter sollen erkennen, daß ich der Herr bin, dadurch, daß ich mich verherrliche am Pharao, an seinen Streitwagen und seinen Reitern. Und Mose streckte seine Hand aus über das Meer, und die Wasser teilten sich. Da gingen die Israeliten mitten im Meer auf dem Trockenen, und die Wasser standen ihnen zur Rechten und zur Linken wie eine Mauer. Die Ägypter aber jagten nach und zogen hinter ihnen her, alle Pferde des Pharao, seine Streitwagen und seine Reiter, mitten ins Meer hinein.

Und der Herr sprach zu Mose: Strecke deine Hand aus über das Meer, damit die Wasser zurückfluten auf die Ägypter, auf ihre Wagen und auf ihre Reiter. Und Mose streckte seine Hand aus über das Meer. Die Wasser fluteten zurück und bedeckten die Wagen und die Reiter, die ganze Kriegsmacht des Pharao, die hinter ihnen her ins Meer gefolgt waren, so daß nicht einer von ihnen übrigblieb.

Die Israeliten aber gingen auf dem Trockenen mitten im Meer, und die Wasser standen ihnen zur Rechten und zur Linken wie eine Mauer."
(Ex 14,15-18.21a.c.22-23.26-27a.28-29)

Schon beim ersten Lesen wird der Unterschied beider Darstellungen deutlich:

J: Das Volk fürchtet sich vor der feindlichen Übermacht. Mose ruft auf zum Standhalten im Vertrauen auf das hilfreiche Eingreifen Gottes ("Der Herr wird für euch kämpfen"). Gott selbst führt dann auch den Kampf - Israel bleibt passiv. Die Wolken- und Feuersäule schirmt das Volk vor dem Feind ab. Das Meer weicht durch einen starken Ostwind zurück. Gott "schaut" auf den Feind und treibt ihn dadurch zu panischer Flucht (sog. "Gottesschrecken"). Die Ägypter fliehen wie blind in das zurückflutende Meer hinein. Das Volk "fürchtet" d.h. vertraut Gott und erkennt die Legitimation Moses als Gottes Beauftragten an.

Diese Darstellung des J folgt bis in die Terminologie hinein einem ganz bestimmten Typus alttestamentlichen Kriegsberichtes, dem "Jahwekrieg":⁵ Die (physische) Existenz Israels ist in Gefahr. Ein legitimer Führer ermahnt Israel zum Vertrauen auf Gottes Hilfe. Gott besiegt die Feinde. Die Legitimation des Führers wird anerkannt.

Fragt man nun nach dem Interesse, das hinter dieser Art der Darstellung steht, so kann man deutlich einen Appell heraushören: "Auch wenn übermächtige Feinde andringen sollten, vertraut nur auf Gott und seinen legitimen Beauftragten! Er wird sein Volk schützen, die Feinde zurückschlagen. So wie er damals geholfen hat, so hilft er auch heute noch!"

Dieser Appell ist wohl nur sinnvoll, wenn ein Volk, ein Staat, ein Staatsgebiet und ein im voraus legitimer Führer (wohl der König) vorausgesetzt werden können. Wir kommen also bei der Frage nach der Abfassungszeit in die Königszeit Israels.⁶

Die priesterschriftliche Darstellung des Schilfmeerereignisses hebt sich deutlich von der jahwistischen ab:

P: Hier fürchtet sich nicht das Volk sondern Mose. Er schreit zu Gott. Dieser handelt nun nicht selbst, unmittelbar, sondern bedient sich seines Beauftragten, Mose. Der spaltet in einem magisch anmutenden Akt das Meer, so daß das Volk hindurchgehen kann wie "auf dem Trockenen", und läßt es anschließend über den nachsetzenden Ägyptern wieder zusammenschlagen. Das Ganze konnte aber nur passieren, weil Gott vorher die Herzen der Ägypter "verstockt"

⁵ Siehe P.Weimar, Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7, in: *Biblica* 57, 1976, S.38-73; J.-L.Ska, Exode XIV contient-il un récit de "guerre sainte" de style deutéronomistique?, in: *VT* 33, 1983, S.454-467 (Lit.).

⁶ Ob der hier herausgelöste J-Text bis in die Formulierung hinein zeitlich in die frühe Königszeit gehört, oder ob eine sekundäre Bearbeitung aus der späten Königszeit vorliegt, was zu vermuten ist (siehe Fr.Stolz, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel*, Zürich, 1972, S.94-97), kann hier nicht näher untersucht werden. Aufgrund der gegenwärtig herrschenden Unsicherheiten im Blick auf die zeitliche Ansetzung des jahwistischen Werkes schwanken auch die Datierungsvorschläge für Ex 14 zwischen Frühzeit (vorjahwistische Grundlage - salomonisch: P.Weimar, *Die Meerwundererzählung*, S.84f.) und Spätzeit (deuteronomisch-deuteronomistischer Umkreis: H.H.Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich, 1976). H.H.Schmids Argumentation zu Ex 14 wird im einzelnen kritisch hinterfragt von J.-L.Ska, *Exode*, S.465f.

hatte, um seine Macht am Pharao zu demonstrieren und um auch von den Ägyptern als Gott anerkannt zu werden.

Fragt man hier nach dem spezifischen Interesse des Verfassers, so fällt auf, daß nicht Israel und seine wunderbare Errettung das letzte Ziel der Darstellung sind, sondern daß Gott selbst es ist, der sich "verherrlichen" möchte, und zwar nicht an Israel, wie man erwarten sollte, sondern an den Ägyptern. Weil sie ihn nicht anerkannt haben, werden sie gerichtet. Israel aber, das ihm vertraut - auch in aussichtsloser Lage -, wird gerettet. Die Art der Errettung hat mit der Darstellung von J außer der Erwähnung des Meeres nichts gemein. blieb dort - außer dem Gottesschrecken - alles im Bereich des Natürlichen (plötzliche Panik, außerplanmäßige Ebbe und Flut durch Windeinwirkung), so werden hier die Grenzen der Naturgesetze eindeutig und massiv überschritten. Das geschieht bewußt: Im Orient stehen allgemein hinter dem Verlauf der Natur die Götter. Macht zu haben über die Natur, heißt also, auch Herr zu sein über die Naturgötter. Dahin weist auch, daß der Gott Israels das Herz des Pharao "verstocken" kann; er kann auf den Sohn des Re, den Repräsentanten des ganzen ägyptischen Pantheons auf Erden, einwirken, ja ihn vernichten, ohne daß die mächtigen Götter Ägyptens etwas dagegen ausrichten können,⁷ sie sind ohnmächtig. Herr allein ist der Gott Israels auch über das Großreich Ägypten, über die gesamte Natur, ja über die ganze Welt. Das Thema der Darstellung des Exodus durch P ist demnach die Selbstbehauptung des Gottes Israels. Im Hintergrund der Darstellung steht ein Götterkampf.

In welche Zeit der Geschichte Israels führt uns eine solche Intention? In welcher Situation des Volkes ist eine derartige Aussage sinnvoll und hilfreich? Wir kommen unmißverständlich in die Zeit des Exils: Das Volk war in ein fremdes Land verschleppt, der Tempel zerstört, der Staat aufgelöst und der König abgesetzt und gefangengenommen worden. Hier appelliert nun P an das Volk: "Zweifelt nicht an der Macht unseres Gottes; er ist nicht ohnmächtig! Die Götter der Babylonier sind nur scheinbar stark. Unser Gott kann heute den babylonischen König zerschmettern so wie den Pharao gestern - und kein Gott rettet ihn. Wie Jahwe unsere Vorfahren schon einmal aus einem Exil mit Macht herausgeführt hat, so kann er uns auch heute hier heraushelfen. "

⁷ Noch deutlicher in Ex 12,12b: "... an allen Göttern der Ägypter werde ich ein Strafgericht vollstrecken, ich, Jahwe."

Demgegenüber wäre die Wertung des Exodus durch den Jahwisten in dieser neuen Situation nicht mehr hilfreich, ja eher gefährlich gewesen: "Gott schützt sein Volk. Auch wenn übermächtige Feinde andringen, so hilft doch Gott und bewahrt sein Volk." Diese Sätze stimmten im Exil ja nicht mehr! Genau das Gegenteil war eingetreten: Israel war einem übermächtigen Feind erlegen! Die Darstellung des Exodus durch den Jahwisten hätte jeden Leser im Exil in tiefste Verwirrung und Zweifel stürzen müssen. P *mußte* daher den Versuch unternehmen, die Tradition neu zu deuten, zu aktualisieren. Es war nicht Übermut, der dazu antrieb, sondern bittere Notwendigkeit.

Doch zurück zu dem eigentlichen Anliegen dieser Untersuchung, der Aufhellung der Umstände des Aufenthaltes Israels in Ägypten. Die vorstehenden Ausführungen sollten nur dazu dienen klarzustellen, daß es nicht angeht, irgendwelche Aussagen des Alten Testaments sogleich historisch auszuwerten, ohne sich vorher Rechenschaft abzulegen über Zeit und Situation der Abfassung und die entsprechende Intention innerhalb der Darstellung, d.h. den Grad der Aktualisierung der Tradition.⁸

Wenn man das aber beachtet, und es wurde in den obigen Ausführungen ja versucht, dann müßte es doch möglich sein, hinter die Aktualisierung der Tradition zurückgehen und Anhaltspunkte für das ursprüngliche Geschehen finden zu können, sofern sich Hinweise ergeben, die nicht aus dem jeweiligen Interesse des Verfassers ableitbar sind. Wir müßten also nun in der Darstellung des Exodus durch die jeweiligen Quellenschriften nach solch verborgenen Hinweisen suchen.

Bei dieser Suche nun fällt auf, daß für die Quellenschriften, ja für das ganze Alte Testament, die Zeit in Ägypten eine Zeit der Knechtschaft, des "Sklavenhauses", der Unterdrückung war. Hierin sieht man auch heute noch gern einen zureichenden Grund für den Auszug der Israeliten aus Ägypten.⁹ So muß man sich wundern, wenn als auslösendes Moment des Exodus daneben noch ein ganz anderer Grund angegeben wird:

⁸ Darauf verweist mit Nachdruck J.A.Soggin, Probleme einer Vor- und Frühgeschichte Israels, in: ZAW 100, 1988 Supplement, S.255-267. Seine grundlegende Skepsis gegenüber der Möglichkeit, überhaupt historische Einsichten aus der Frühzeit Israels gewinnen zu können, teile ich allerdings nicht.

⁹ Als Beispiel S.Herrmann, Israel in Ägypten, S.75: "...eben weil der freie Beduine, stolz auf sein Stammestum und eingedenk der Freiheit seiner Väter (vgl. Gen 46,34), jene Lasten nicht tragen wollte, die ihm eine Macht des Kulturlandes willkürlich auferlegte."

Ex 3,18: (Gott spricht zu Mose:) "Du aber sollst mit den Ältesten Israels zum König von Ägypten gehen, und ihr sollt zu ihm sagen: 'Jahwe, der Gott der Hebräer, ist uns begegnet. Nun wollen wir einen Weg von drei Tagereisen in die Wüste ziehen und Jahwe, unserem Gott, opfern'".

Ex 5,1-2: "Darnach gingen Mose und Aaron hinein und sprachen zum Pharao: So spricht Jahwe, der Gott Israels: Laß mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern. Der Pharao sagte: Wer ist Jahwe, daß ich ihm gehorchen und Israel ziehen lassen müßte? Ich kenne Jahwe nicht und ich werde Israel auch nicht ziehen lassen."¹⁰

Die israelitische Gruppe möchte ihrem Gott in der Wüste, ihrer alten Heimat, ein Opferfest feiern.¹¹ Der Pharao aber lehnt das schroff ab: "Wer ist Jahwe? Ich kenne Jahwe nicht". Hier geht es offensichtlich um mehr als nur um Unterdrückung, um Zwang zu Fronarbeit. Im Hintergrund scheint ein religiöser Konflikt zu stehen. Eine Gruppe von Nicht-Ägyptern soll an der Ausübung ihres angestammten, den Ägyptern jedoch nicht bekannten Kultes gehindert werden. Warum handelt der Pharao so? Tut er es aus Willkür oder vielmehr ganz selbstverständlich, aus Bindung an die Tradition? Wenn sich hier eine Klärung erreichen ließe, dann müßte auch ein neues Licht auf den Aufenthalt Israels in Ägypten fallen, allgemeiner: auf die Bedingungen der Existenz nicht-ägyptischer, aus einem fremden Kulturbereich stammender Gruppen im Lande und auf vorauszusehende Konsequenzen für diese Gruppen.

¹⁰ Inhaltlicher Bezug auf diese Forderung nach einem Wüstenopferfest noch in Ex 5,8.17; 7,16; 8,1.8.20.25.27-28; 9,1.13; 10,3.7.9.24-26 und 12,31. Zu diesem Opferfest siehe den Exkurs bei W.H.Schmidt, Exodus. 1.Teilband Exodus 1-6, Neukirchen, 1988 (Bibl. Kommentar. AT II/1), S.251f. (Lit.). Das Motiv des Wüstenopferfestes und der Titel "Gott der Hebräer" sind für W.H.Schmidt Hinweise auf eine "in frühe Zeit zurückreichende Überlieferung" (S.254).

¹¹ Ich sehe keinen Sinn darin, den Wunsch nach einem Opferfest für unvereinbar mit der Verheißung des Auszuges zu halten und so zwei Exodi zu postulieren, deren Träger einmal die "Wüstenfestgruppe", zum anderen die "Moseschar" gewesen sein sollten (so H.Schmid, Mose; vgl. dazu auch: ders., Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise, Darmstadt, 1986 (Erträge der Forschung 237), S.42f.). Allein aufgrund literarkritischer Kriterien solch weitreichende historische Schlüsse zu ziehen, halte ich für sehr gefährlich, weil zu leicht irreführend. Die folgende Darstellung will gerade auf den Zusammenhang des Auszuges mit der Ablehnung des geforderten Festes aufmerksam machen.

II

Um diese Existenzbedingungen nicht nur religiöser sondern auch sozialer und kultureller Art zu erfassen, ist es notwendig, erst einmal allgemeiner nach der Stellung der Ägypter zu den Ausländern generell zu fragen.¹²

1) Die Einstellung der Ägypter zu den Ausländern außer Landes¹³

Das erste Gefühl, das einen Ägypter befällt, wenn er an einen Ausländer denkt, ist, daß er ein Feind ist. Das ist wohl die ganze Geschichte Ägyptens hindurch so gewesen. Man hat Angst vor ihm und vertraut doch auf die eigene Stärke und Macht, ihn mit Hilfe der Götter von den Grenzen des Landes fernhalten zu können. Dieser Grundtenor wird in allen Feinddarstellungen sichtbar, unverändert von der frühen bis hinein in die Spätzeit. Zu der Angst vor dem Feind und dem Wunsch, ihn zu besiegen, gesellt sich bald die Verachtung alles Fremdländischen. Man spottet über den Ausländer, macht sich lustig über seine barbarischen Sitten, aber man ist - speziell im Neuen Reich - auch neugierig auf fremde Gebräuche, fremde Kulturgegenstände, auf das Exotische schlechthin. Diese Neugier bedeutet jedoch keineswegs eine prinzipielle Anerkennung oder gar Gleichwertung des Ausländischen. Man interessiert sich z. B. für den Syrer, für viele Dinge seines täglichen Lebens, die den Ägyptern bislang unbekannt waren. Das hindert jedoch nicht daran, daß man auch weiterhin von den Völkerschaften Palästinas und Syriens pauschal als vom "elenden Asiaten" spricht.¹⁴ Der einzig wahrhaft gebildete Mensch, der Mensch schlechthin, bleibt der Ägypter.

Ähnliches zeigt sich auch in der Wertung der Stellung der Ausländer zu den ägyptischen Göttern. Hatte man sich noch im Mittleren Reich darüber anscheinend überhaupt keine Gedanken gemacht, so fühlte man sich im Neuen Reich doch dazu gedrängt, wohl weil die gewaltige Ausdehnung der politischen Macht bis nach Mesopotamien hinein auch nach einer geistigen Be-

¹² Im Folgenden soll die Hyksoszeit samt der vorhergehenden Epoche starker semitischer Einwanderung ins Ostdelta unberücksichtigt bleiben, da die Ereignisse und Entwicklungen dieser Zeit einmalig in der ägyptischen Geschichte waren und daher untypisch sind.

¹³ Vgl. zum Folgenden W. Helck, Die Ägypter und die Fremden, in: *Saeculum* 15, 1964, S. 103-114.

¹⁴ M. Görg, Fremdsein in und für Israel, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 37, 1986, S. 217-232, hier S. 222: "Für Ägypten ist besonders das aus dem asiatischen Raum Kommende meist Inbegriff des zerstörerischen Fremden gewesen, das zur kosmischen Sinnordnung ("Maat") in diametralem Gegensatz steht."

wältigung verlangte. Deutlich wird diese Wertung im Atonhymnus des Echnaton,¹⁵ wenn es dort heißt:

"Du hast die Erde erschaffen nach deinem Herzen... (Zeile 79)
die Fremdländer Syrien und Nubien und das Land Ägypten." (Zeile 83f.)

Hier ist Ägypten als Mittelpunkt der Welt gesehen zwischen den Ländern im Norden und im Süden. Die Bezeichnung "Fremdland" ist sicherlich abwertend gemeint gegenüber dem (eigentlichen) Land, d.h. Ägypten.

Weiter:

"Der Nil am Himmel, du (gibst) ihn den Fremdvölkern
und den Wildtieren eines jeden Berglandes, die auf ihren Füßen laufen.
Der (eigentliche) Nil, er kommt aus der Unterwelt nach Ägypten." (Zeile 101-104)

Das schöne Bild vom Nil am Himmel sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß der "richtige" Nil, der direkt aus der Unterwelt, dem Bereich des Göttlichen, quillt, von Aton allein den Ägyptern zur Verfügung gestellt wurde. Die fremden Völker und das Wild (Zusammenstellung!) müssen sich mit einer Art "Ersatznil" zufriedengeben, der sie gerade so am Leben erhält.¹⁶

¹⁵ Übersetzung nach J.Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich/ München, 1975, Nr.92.

¹⁶ So auch W.Helck, *Die Ägypter und die Fremden*, S.110. Im gleichen Aufsatz jedoch (S.113) und in seinem Buch: *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, 1971², S.339, kommt Helck zu einer ganz anderen Wertung des Atonhymnus und speziell der Nil-Stelle: Er meint nun eine "Erschütterung" herauszuhören "über die Erkenntnis.., daß auch das Leben außerhalb der Grenzen Ägyptens nicht ungeordnet chaotisch verlief, sondern ebenso den Plänen Gottes gehorchte wie das Leben im Lande Ägypten." "Nicht mehr Ordnung und Chaos stehen sich gegenüber, sondern mehrere, gleich richtige Möglichkeiten, hervorgegangen aus Gottes Willen." (W.Helck, *Die Ägypter und die Fremden*, S.113)

Wenn jedes Land seine spezifische Ordnung hat, dann ist die Summe dieser Ordnungen die Haupt- und Grundordnung, die alles trägt. Sie aber wird garantiert durch Aton, den Gott Ägyptens, und seinen Stellvertreter auf Erden, den ägyptischen König (siehe den Schluß des Hymnus). Somit spricht m.E. aus dem Atonhymnus nicht die einen Ägypter erschütternde Erkenntnis, daß es auch außerhalb seines Landes Ordnungen gibt. Er verarbeitet vielmehr die politische Ausweitung seines Horizontes auch theologisch: Auch die fremden Länder stehen unter der guten Herrschaftsgewalt Atons. Dadurch wird jedoch die besondere Stellung Ägyptens keineswegs nivelliert.

Am Schluß des Hymnus heißt es:

"Du richtest sie (sc. die Erde) auf für deinen Sohn, der aus deinem Leibe kam,
den König von Ober- und Unterägypten..." (Zeile 133f.)

Aton hat die ganze Welt geschaffen: die Fremdländer und in ihrer Mitte Ägypten. Die Mitte Ägyptens wiederum ist der König, der Sohn Atons. Die ganze Welt ist im Grunde nur um seinetwillen erschaffen worden. Die Fremdländer haben am Göttlichen also nur Anteil via Ägypten und dessen König. Ein eigener, unabhängiger Zugang zu den Göttern ist ihnen verwehrt.

2) Das Verhältnis der Ägypter zu den Ausländern im Lande

Schon im Mittleren Reich hat es anscheinend eine ganze Anzahl von vor allem syrischen Sklaven gegeben, die sich wohl zur Hauptsache aus Kriegsgefangenen rekrutiert haben werden.¹⁷ Man gab ihnen ägyptische Namen, wenngleich sie ihren alten Namen für sich offenbar weiterhin beibehalten durften. Diese Sklaven nahmen rasch ägyptische Sprache und Sitte an. So bot sich ihnen die Möglichkeit, aus dem Sklavenstand allmählich in Facharbeiterberufe aufzusteigen. Ja, einige von ihnen haben es offensichtlich sogar geschafft, höhere und hohe Staatsbeamte zu werden.

Im Neuen Reich hat sich diese Entwicklung in verstärktem Maße fortgesetzt.¹⁸ Im Heer scheinen syrische Söldner bereits in der Überzahl zu sein, und auch die Beamtenschaft bis in die höchsten Ränge hinauf ist mit Ausländern durchsetzt.¹⁹ Syrische Angestellte am Königshof gewinnen mehr und mehr an Einfluß. Die biblische Josephsgeschichte wäre in diesem Milieu gut verständlich.

Vorbedingung für diesen erstaunlichen Aufstieg ausländischer Elemente war zweifellos seitens der Ausländer die bedingungslose Bereitschaft zur Assimilation. Die Fremden haben wohl umgehend die ägyptische Sprache erlernt,

¹⁷ Siehe hierzu und zum weiteren W.Helck, Beziehungen, S.77-81: "Syrer in Ägypten im M.R."

¹⁸ W.Helck, Beziehungen, S.342-369: "Asiaten in Ägypten während des Neuen Reiches".

¹⁹ J.M.A.Janssen, Fonctionnaires sémites au service de l'Égypte, in: Chronique d'Égypte 26, 1951, S.50-62.

ägyptische Kultur übernommen und auch ägyptische Götter angebetet.²⁰ Eine Stelle aus der Weisheit des Anii (X,6) kann dieses Bemühen treffend charakterisieren:

"Man lehrt den Neger Ägyptisch (mdt rmtw n kmt)
und den Syrer und jeden Ausländer ebenso."²¹

Das erste und wichtigste Vehikel der Assimilation ist die Sprache. Erst nachdem die Ausländer so Ägypter geworden waren, wurden sie und vor allem dann ihre Nachkommen von den Einheimischen akzeptiert. Daß dabei natürlich auch manches Fremdländische in Ägypten Fuß fassen konnte, ist höchst wahrscheinlich, steht hier aber nicht zur Diskussion. Wichtig ist hier allein die bewußte innere Einstellung des Ägypters zum Ausländer.

Bisher standen allein einzelne Ausländer im Blickfeld - wenn auch anscheinend in nicht geringer Zahl - und die Bedingungen ihrer Existenz in Ägypten. Nun hat es aber offenbar im Neuen Reich auch ganze geschlossene Siedlungen von Ausländern gegeben: Sklaven-, Kriegsgefangenen- und Soldatenkolonien.²² Wie verhielten sich die Ägypter ihnen gegenüber? War es diesen fremden Gruppen möglich, ein kulturelles wie religiöses Eigenleben aufgrund ihrer überkommenen Traditionen zu entwickeln?

Nun ist zunächst einmal fraglich, ob diese Gruppen das überhaupt gewünscht haben. Es läßt sich vermuten, daß weitaus die Mehrzahl von ihnen sich verhältnismäßig rasch den ägyptischen Verhältnissen angeglichen hat und dann im ägyptischen Volk aufgegangen ist,²³ wenngleich die Gruppenassimilation sicher viel umständlicher und langwieriger vonstatten gegangen ist als die Assimilation einzelner. Hier ist jedoch in erster Linie die Frage wichtig, ob das System der ägyptischen Gesellschaft prinzipiell offen gewesen wäre, solchen Gruppen ein Eigenleben kultureller wie religiöser Art zu gestatten, wenn diese das angestrebt hätten. Danach soll nun im Folgenden gefragt werden.

²⁰ Die Josephsgeschichte ist in dieser letzten Hinsicht sicher nicht normativ.

²¹ Übersetzung nach A.Volten, Studien zum Weisheitsbuch des Anii, Kopenhagen, 1937, S.151.

²² W.Helck, Beziehungen, S.345f.

²³ R.Stadelmann, Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten, Leiden, 1967, S.150.

Der ägyptische Staat war zu allen Zeiten auf den König ausgerichtet - unbeschadet seiner jeweiligen politischen Stärke oder Schwäche. Der König repräsentierte den Staat gegenüber den Göttern, den Fremdländern und jedem einzelnen Ägypter. Ein so zentralistisch angelegtes Staatssystem verlangte nach einer straffen Organisation, die in der Lage war, dem Willen des Königs in jedem Bereich der Gesellschaft, wenn nötig bis in das alltägliche Leben hinein, Geltung zu verschaffen. Dazu schuf man einen ausgedehnten Beamtenapparat in klarem, hierarchischen Aufbau, an dessen Spitze der König stand. Bis ins Neue Reich hinein ist "die königliche Residenz der Mittelpunkt der Verwaltung; wechselt der König die Residenz, so gehen die hohen Verwaltungsämter mit".²⁴ Der weit gefächerte Beamtenapparat ermöglichte es dem König, seinen Machtanspruch in allen einzelnen Bereichen der ägyptischen Gesellschaft durchzusetzen. "Alles Land, die Erträge, die Bodenschätze, die Produktionsmittel und die Arbeitskraft sind in einer solchen Staatskonzeption letztlich Eigentum des Königs."²⁵ Ist unter diesen Voraussetzungen ein wie auch immer gearteter politischer oder auch nur kultureller Autonomie-Status einer ausländischen Gruppe in Ägypten denkbar? Wohl kaum. Auch der religiöse Bereich ist hier mit eingeschlossen. Wie der Pharao oberster Beamter war, so war er auch der oberste Priester. Alle Tempel des Landes waren im Grunde nur für den König da. Er hatte sie, wie häufig symbolisch an den Tempelwänden dargestellt wurde, sogar selbst allein gebaut. Jedes Opfer im Tempel geschah im Namen des Königs. Er war *der* Priester schlechthin. Wenn er im Kult agierte, so tat er das in erster Linie nicht als Einzelperson sondern als Repräsentant des gesamten Staates. Diese politische wie religiöse Funktion des ägyptischen Königs läßt sich am besten fassen in dem Begriff der "corporate personality": "Die ganze Gruppe einschließlich ihrer früheren, gegenwärtigen und zukünftigen Mitglieder konnte als ein einzelnes Individuum durch irgendeines ihrer Mitglieder wirken, das als ihr Repräsentant angesehen wurde."²⁶ Auf ägyptische Verhältnisse übertragen war die Person des Repräsentanten natürlich nicht beliebig, sondern von vornherein auf den König festgelegt. Wenn also auch der religiöse Bereich durch den König zentral für den gesamten Staat vertreten wurde, konnte dann

²⁴ W.Helck, Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reiches, Leiden/Köln, 1958, S.1.

²⁵ P.Weimar und E.Zenger, Exodus, S.106.

²⁶ H.W.Robinson, The Hebrew conception of corporate personality, in: Werden und Wesen des Alten Testaments, Berlin, 1936 (BZAW 66), S.49-62. Original-Zitat (S.49) : "The whole group, including its past, present and future members might function as a single individual through anyone of those members conceived as representative of it."

eine kleine ausländische Minderheit in Ägypten weiterhin den alten Göttern ihrer früheren Heimat dienen? Diese Frage sollte nicht vorschnell beantwortet werden, kennen wir doch eine ganze Reihe vor allem syrisch-palästinensischer Gottheiten, die in Ägypten verehrt wurden und dort sogar eigene Kultstätten besaßen.²⁷ Die ägyptische Gesellschaft muß also unter bestimmten Bedingungen bereit gewesen sein, auch ausländische Gottheiten zu tolerieren. Welche Bedingungen waren das?

R.Stadelmann teilt die fremden, in dem Fall die syrisch-palästinensischen Gottheiten in Ägypten in zwei Kategorien ein: die "Königsgottheiten" und die "Volksgottheiten".²⁸ Die letzteren sollen hier außerachtbleiben; denn sie gehören ausnahmslos in den Bereich des einfachen, primitiven Volksglaubens, der staatspolitisch ohne Belang war.²⁹ Sie wurden nicht nur von Ausländern sondern auch von Ägyptern verehrt, scheinen aber insgesamt keine große Ausbreitung erfahren zu haben.³⁰ Bei der Gruppe der "Königsgottheiten" überrascht ihre hohe Stellung im königlichen Kult. Auch diese Gottheiten sind wohl in erster Linie durch semitische Einwanderer in Ägypten bekannt geworden. Da ihre Trägergruppen anscheinend offen waren für die Assimilation, wanderten diese Götter langsam in das ägyptische Pantheon ein, wo man sie, wenn sie nicht schon gleich als ägyptische Götter fremden Namens empfunden wurden, bestimmten ägyptischen Göttern wenigstens zuordnete und anglich.³¹ Es war nur konsequent, wenn nach einiger Zeit auch diese Götter in den Staatskult aufgenommen und vom König vertreten wurden. Sie fanden Eingang in das Königsdogma, man baute ihnen Tempel. Sie waren assimiliert. Die ehemals ausländischen Gottheiten waren nun nicht mehr nur Götter der Asiaten, sondern sie waren zu ägyptischen Staatsgöttern geworden. Grundvoraussetzung für diese Entwicklung war allerdings die prinzipielle Bereitschaft zur Assimilation: einmal von der Art des Kultes her, also dem Wesen und Verständnis der ausländischen Gottheit selbst, zum anderen von Seiten der fremden Gruppen, die diese Gottheiten verehrten.

27 R.Stadelmann, *Gottheiten*; W.Helck, *Beziehungen*, S.446-473: "Semitische Gottheiten in Ägypten".

28 R.Stadelmann, *Gottheiten*, S.135-150: "Einteilung in Begriffsgottheiten".

29 Ein typisches Beispiel für diese Gottheiten stellt die Liebesgöttin Qadschu dar.

30 Nach R.Stadelmann, *Gottheiten*, S.135, entfallen die weitaus meisten Belege für asiatische Gottheiten in Ägypten auf die Gruppe der "Königsgottheiten".

31 R.Stadelmann, *Gottheiten*, S.141.

III

Wie verhielt es sich aber, wenn eine ausländische Gruppe nicht bereit war zur Assimilation, und wenn auch das Wesen ihres Kultes die Vereinigung mit ägyptischen Göttern von vornherein ausschloß? Beides müssen wir für die israelitische Gruppe annehmen. Wenn wir auch leider keine Zeugnisse darüber aus dem ägyptischen Raum besitzen, so läßt doch das Alte Testament keinen Zweifel daran aufkommen.³² Diese Gruppe wollte sich offensichtlich nicht in Ägypten integrieren - weder sozial noch kulturell noch religiös. Von ihrem Gottesverständnis her hätte sie auch den Jahweglauben aufgeben müssen, wenn sie bereit gewesen wäre, sich im Rahmen der "corporate personality" durch den König des Landes religiös vertreten zu lassen. Ihr Verhalten wirkte nach außen, auf die ägyptische Gesellschaft, abweisend und abstoßend. Die Ägypter ihrerseits lebten gemäß ihrer Grundhaltung allem Fremden gegenüber, wie oben gezeigt wurde, in einer ganz ähnlichen Einstellung. Sie waren nur dann bereit, ausländische Einflüsse zu akzeptieren und Ausländer zu tolerieren, wenn sich zuvor diese den ägyptischen Verhältnissen unterworfen hatten. Da das in dem hier interessierenden Fall von vornherein ausgeschlossen war, mußte es notgedrungen über kurz oder lang zum Konflikt kommen.

³² Vorauszusetzen ist dabei allerdings, daß die Israeliten bereits Jahweverehrer waren, als sie nach Ägypten einwanderten. Davon ging schon W. Spiegelberg, Aufenthalt, S.48f., aus. Auch S. Herrmann, Aufenthalt, S.52.69f., ist dieser Meinung, ebenfalls P. Weimar und E. Zenger, Exodus, S.128, und H. Schmid, Die Gestalt des Mose, S.43, etwas modifiziert W. H. Schmidt, Jahwe in Ägypten. Unabgeschlossene historische Spekulationen über Moses Bedeutung für Israels Glauben, in: Kairos 18, 1976, S.43-54 (Mose hat der Gruppe in Ägypten die Jahweverehrung vermittelt.).

Eine Stütze von archäologischer Seite her könnte diese These - mit allem Vorbehalt - erfahren durch die Auffindung einiger Inschriften aus der Zeit des NR, die eine Beduinen-Gruppe auf dem Sinai mit dem Namen "Š3sw jhw3" bezeichnen. (Quellenangabe bei S. Herrmann, Mose, S.312; Diskussion bei M. Görg, Jahwe - ein Toponym?, in: Bibl. Notizen 1, 1976, S.7-14). M. Görg, Fremdsein in und für Israel, S.221, vermutet, daß eine Verbindung zwischen den Schasu-Stämmen und der israelitischen Gruppe in Ägypten bestanden haben wird: "Sicher ist aber, daß die Vorgänge um den sogenannten Exodus aus Ägypten nicht ohne Beziehung auf die "Schasu"-Konzentrationen vor allem während der Regierungszeit Ramses'II. in der 2.Hälfte des 13.Jh. v.Chr. nachvollziehbar sind."

Zu den Schasu allgemein siehe M. Weippert, Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends. Über die Š3sw der ägyptischen Quellen, in: Biblica 55, 1974, S.265-280.427-433 (Lit.) und M. Görg, Zur Geschichte der Š3sw, in: Orientalia 45, 1976, S.424-428. Mehr als die *Tatsache* der Jahweverehrung der israelitischen Gruppe und eine ihrem Glauben innewohnende Exklusivität kann hier freilich nicht vermutet werden. Über das *Wie* der Verehrung, über Inhalte des Glaubens wissen wir nichts Sicheres.

Daß dieser Konflikt gerade im religiösen Bereich zum Ausbruch kam, ist sicher kein Zufall.³³

Das Buch Exodus stellt die Auseinandersetzung mit dem Pharao als ein punktuelltes Geschehen dar. So muß es nicht gewesen sein; denn wir haben hier ja nicht mit direkten historischen Reminiszenzen zu rechnen. Nach dem bisher Ausgeführten ist es jedoch sehr wahrscheinlich, daß die Grundstruktur des Berichteten zutrifft, auch wenn es sich nicht um ein Ereignis von wenigen Tagen sondern um einen länger dauernden Prozeß gehandelt haben wird.

Nach Ex 3,18 treten Mose und die Ältesten vor den Pharao mit dem Wunsch:

"Jahwe, der Gott der Hebräer, ist uns begegnet.
Nun wollen wir einen Weg von drei Tagereisen in die Wüste ziehen
und Jahwe, unserem Gott, opfern."

Aus der Sicht des Pharao stellte hier ein fremder Gott durch seine ausländischen Verehrer in Ägypten Forderungen an den Landesherrn Ägyptens. Noch dazu wurde dieser Gott bei ihm eingeführt als der Gott allein einer Sondergruppe, der "Gott der Hebräer". Er war kein ägyptischer oder ägyptisierter Gott. Er wurde durch den Pharao nicht repräsentiert; sein Kult war nicht legitimiert. Und doch stellte eine fremde Gruppe in seinem Namen Forderungen. Es war nur konsequent, wenn der Pharao dies zurückwies:

"Wer ist Jahwe, daß ich ihm gehorchen und Israel ziehen lassen müßte?
Ich kenne Jahwe nicht
und ich werde Israel auch nicht ziehen lassen." (Ex 5,2)

Der Konflikt, der hier im religiösen Bereich ausbrach, hatte seine Wurzeln im politischen:³⁴

Diese Sondergruppe, die sich ethnisch, kulturell und religiös von ihrer Umgebung unterschied, stellte einen kleinen Staat im Staate dar. Durch ihre Verweigerung der Assimilation hatte sie sich bereits in allen Bereichen außer

³³ So auch J.Plataras, Und rettet sie aus Ägypten, Stuttgart, 1970 (Biblisches Forum 5), S.30f.: "Ein Zusammenstoß zwischen Jahwe und der ägyptischen / Gesellschaftsordnung war unvermeidlich."

³⁴ Ganz ähnlich wird in dem historischen Märchen "König Apophis und Sekenen-Re" die politische Auseinandersetzung zwischen Hyksos und Ägyptern zu einem Machtkampf ihrer Götter (Seth/Baal von Avaris und Amun-Re von Theben) stilisiert.

dem politischen dem Willen des Königs entzogen. Der Pharao mußte befürchten, daß diese Gruppe ihm eines Tages auch politisch gefährlich werden könnte. Mag das auch für die kleine Beduinenschar zu hoch gegriffen sein, so blieb sie doch ein Störfaktor in dem straff zentralistisch erfaßten ägyptischen Staat. Der König bzw. seine Beamten versuchten daher anscheinend, durch Unterdrückungsmaßnahmen die Assimilation zu erzwingen oder wenigstens die eigene Lebensordnung dieser Gruppe auf Dauer zu stören. Diese Behinderung manifestierte sich im kultischen Bereich.

Ergebnis

Die israelitische Gruppe in Ägypten, Fremdkörper in einem zentralistischen Staatsverband, stand also vor der Alternative, sich entweder zu assimilieren und sich in die ägyptische Gesellschaft zu integrieren - und das hieß für sie, ihre alten Traditionen einschließlich ihres Gottesglaubens aufzugeben, ihre Gemeinschaft aufzulösen und damit ihre Identität in jeder Hinsicht (kulturell, religiös, sozial) zu verlieren, - oder das Land zu verlassen.³⁵ Diese Alternative sollte das jüdische Schicksal bleiben über die Jahrhunderte hinweg bis heute - außerhalb des Staates Israel. Die kleine Gruppe damals wählte die Trennung und setzte dabei ihr physisches Überleben aufs Spiel. Dabei erfuhr sie aber die Macht und Wirklichkeit ihres Gottes, des "Gottes der Hebräer", in bislang ungeahnter Weise. Durch dieses Erlebnis wurde sie befähigt, religiös wie politisch zur Keimzelle des späteren Volkes Israel zu werden.

Der Exodus war also kein geschichtlicher Zufall sondern innere Notwendigkeit, Schluß- und Höhepunkt einer unvermeidbaren Auseinandersetzung. Der Ausbruch des Konfliktes zwischen der israelitischen Gruppe und dem Repräsentanten Ägyptens, dem Pharao, war genauso zwingend wie Jahrhunderte später der Kampf zwischen der frühen Christenheit und dem römischen Staat. Hätte damals nicht der römische Staat kapitulieren müssen, so wäre das jüdische Schicksal vielleicht auch das christliche geworden.

³⁵ M.Görg, Ausweisung oder Befreiung? Neue Perspektiven zum sogenannten Exodus, in: Kairos 20, 1978, S.272-280, rechnet eher mit "einer durch göttliche Einwirkung aufgenötigten Entlassung, ja Ausweisung des Volkes" (S.277). Nach dem oben Ausgeführten, gestützt durch den Vermerk der Flucht (Ex 14,5), wird aber die Initiative zum Verlassen des Landes bei der Gruppe selbst gelegen haben. Die Bedingungen, unter denen Jahrhunderte später die kleine jüdische Gemeinschaft auf der Insel Elephantine lebte, würden eine gesonderte Untersuchung erfordern.

D. KÖNIG UND TEMPEL

Der Hintergrund des Tempelbauverbotes in 2 Samuel 7¹

Wenn man vom israelitischen Königtum spricht und dabei nicht einzelne Könige im Blick hat sondern die Institution als solche, dann muß man auch von 2 Sam.7 sprechen. Man nennt dieses Kapitel ja nicht zu Unrecht gerne die Gründungsurkunde des Königtums in Israel. Gott verheißt hier David durch den Mund des Propheten Nathan, er wolle ihm ein "Haus" bauen, ein bleibendes, beständiges, in Ewigkeit fest gegründetes Haus. Davids Geschlecht solle für immer den Thron innehaben, und dieser Thron solle niemals wanken, sondern in Ewigkeit feststehen. Die Auswirkungen dieser Verheißung gehen weit über das Alte Testament hinaus. Die Erwartung des "Königs aus Davids Geschlecht", des Messias, prägte nicht nur das Judentum² sondern auch das Christentum in kaum auszulotender Tiefe und Nachhaltigkeit. Doch diese weittragenden Konsequenzen der Nathansverheißung können auch eine Gefahr in sich bergen für jeden, der sich um das Verständnis des Kapitels 2 Sam.7 bemüht: Nur allzu leicht kann ihm im großen Horizont von Dynastieverheißung und messianischer Erwartung der Blick dafür verlorengehen, was dieses Kapitel ganz am Anfang seiner Geschichte, zur Zeit von Davids werdendem Königtum, für die politischen wie religiösen Institutionen Israels bedeutete. So ist man gern geneigt, die Verheißung der Dynastie für Davids Geschlecht in den Mittelpunkt zu rücken, dem Tempelbauverbot aber vergleichsweise wenig Beachtung zu schenken. Die notwendige innere Verbindung beider aber sieht man häufig nur in einem Wortspiel: "Nicht du sollst mir sondern ich werde dir ein Haus bauen". Warum aber wird David verboten, was Salomo erlaubt wird: der Lade Gottes in Jerusalem einen Tempel zu bauen? Was verbirgt sich hinter diesem Verbot? Läßt sich ein Sinn finden, der der Zeit entspricht, aus der auch das zweite große Thema des Kapitels, die Dynastieverheißung, stammt, einer Zeit des politischen wie religiösen Umbruchs, den das neu sich in Israel einrichtende Königtum auslöste? Was verbindet Tempelbau und Königtum?

Bevor wir eine Antwort auf diese Fragen zu finden versuchen, wird es sinnvoll sein, zunächst den Inhalt des Kapitels 2 Sam.7 kurz zu rekapitulieren:

¹ Zuerst publiziert in VT 27, 1977, S.434-453, hier überarbeitet und ergänzt.

² Siehe hierzu die knappe Zusammenfassung bei E.Lohse, Der König aus Davids Geschlecht. Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge, in: Abraham unser Vater. Festschrift O.Michel, Leiden/Köln, 1963, S.337-345.

König David sitzt in seinem Palast und trägt dem vor ihm stehenden Propheten Nathan einen Plan vor:

"Sieh doch, ich wohne in einem Zedernpalast,
die Lade Gottes aber steht unter dem Zeltdach" (v.2).

Nathan stimmt dem Vorhaben Davids sogleich und ohne Vorbehalte zu:

"Alles, was in deinem Herzen ist, geh hin und tue es;
denn der Herr ist mit dir" (v.3).

Eigenartig, daß weder David noch Nathan den Plan in klare Worte fassen. Würde man nicht den Fortgang des Kapitels, man wäre fast auf Spekulationen angewiesen. Doch die folgenden Verse lassen keinen Zweifel aufkommen, worum es eigentlich geht: Der König ist nicht damit zufrieden, die Lade nach Jerusalem überführt zu haben. Er möchte einen Tempel bauen und die Lade dorthin einbringen.

Doch sein Plan stößt auf Widerstand - überraschenderweise vonseiten Nathans, der doch zuvor noch bedingungslos zugestimmt hatte. Der Prophet hatte in der Nacht eine Audition - eine Botschaft für den König:

"Geh und sprich zu meinem Knecht David:
So spricht der Herr:
Solltest du mir ein Haus bauen, damit ich darin wohne?
Ich habe doch in keinem Haus gewohnt von dem Tag an,
als ich Israel aus Ägypten heraufgeführt habe
bis auf den heutigen Tag,
sondern ich zog mit in einer Zeltwohnung.
Während der ganzen Zeit, in der ich mit ganz Israel mitgezogen bin,
habe ich da *ein* Wort gesagt zu einem der Stammesfürsten³ Israels,
die ich beauftragt habe, mein Volk Israel zu weiden:
Warum habt ihr mir keinen Zedernpalast gebaut?" (v.5-7).

³ Mit Ph.de Robert, Juges ou tribus en 2 Samuel VII 7?, in: VT 21, 1971, S.116-118, lehne ich hier eine Textangleichung an 1 Chron.17,6 ab, übersetze sinngemäß jedoch "Stammesfürst" und nicht "Stamm". Zur weiteren Diskussion siehe P.V.Reid, šbty in 2 Samuel 7:7, in: CBQ 37, 1975, S.17-20; D.Murray, Once again 't 'hd šbty Ysr'l in II Samuel 7:7, in: RB 94, 1987, S.389-396; Chr.Begg, The reading in 2 Sam 7:7: some remarks, in: RB 95, 1988, S.551-558.

Hier wird nun der Plan Davids ganz unmißverständlich angesprochen - und abgelehnt. Jahwe verbietet den Bau eines Tempels. Doch damit ist die Botschaft an den König noch nicht zu Ende. Ein zweiter Auftrag ergänzt den ersten, dem Verbot folgt eine Verheißung. Sie wird eingeleitet durch einen Rückblick auf das Verhältnis Gottes zu David und zu Israel in der Vergangenheit: Vom Schafhirten habe Gott David zum *nagîd*, zum Fürsten über Israel, gemacht. Kein Feind habe durch Gottes Hilfe vor David standhalten können, so daß sein Name sei wie der "der Größten auf Erden".

Auch dem Volk Israel habe Gott eine Stätte bereitet, an der es wohnen könne ohne Angst und Furcht vor irgendwelchen Feinden.⁴ Im Anschluß an diesen Rückblick fällt dann der programmatische Satz:

"Der Herr hat dich wissen lassen,
daß der Herr dir ein Haus bauen wird" (v.11b).

Diese Verheißung wird nun in den folgenden Versen des näheren ausgeführt: Auch nach dem Tode Davids werde sein Thron nicht untergehen, vielmehr werde seine Nachkommenschaft Thron und Königtum für immer und ewig fest in Besitz haben. Auch wenn sie sich gegen Gott versündigten, so werde doch ihre Strafe eine begrenzte sein. Die generelle Verheißung aber werde weder angetastet noch gar aufgehoben. Dieser zweite Auftrag Gottes an Nathan, die Zusage der Dynastie für Davids Geschlecht, schließt mit dem Satz:

"Dein Haus und dein Königtum sollen ewig vor mir Bestand haben;
dein Thron soll feststehen in Ewigkeit" (v.16).

Ein Vers, v.13, stört ganz offensichtlich diesen Zusammenhang. Er interpretiert die Worte "Haus" und "Nachkommenschaft" singularisch und kann sie so auf Davids direkten Nachkommen auf dem Thron, auf Salomo, beziehen. Ihm erkennt der Vers ausdrücklich die Erlaubnis zu, "dem Namen" Gottes ein Haus zu bauen. Gegen die Ursprünglichkeit dieses Verses spricht nicht nur die Beobachtung, daß er mitten in die Verheißung der Dynastie eingeschaltet ist und so deren Zusammenhang unterbricht, sondern auch die Tatsache, daß er Salomo zugesteht, was David soeben verboten wurde. Der Sinn beider, des Verbotes wie der Erlaubnis des Tempelbaues, wird uns im weiteren noch näher beschäftigen.

⁴ Die Ausweitung über David hinaus auf Israel dürfte eine spätere Ergänzung sein. Dazu siehe später.

Das Kapitel schließt mit einem ausführlichen Dank- und Bittgebet Davids: Sein Dank gilt der unvergleichlichen Gnade Gottes, die ihn, den Niedrigen, - und mit ihm das Volk Israel - zu Ansehen und Ehre vor den Völkern der Welt gebracht und ihm ewigen Bestand seines Thrones zugesprochen habe. Diesen Dank wendet David sodann in die Bitte, Gott möge seine Verheißung in Zukunft auch wahrmachen und der neuen Dynastie dauernden Bestand schenken.

Bevor wir uns nun der schon angesprochenen Frage des Zusammenhanges von Tempelbau und Königtum zuwenden, ist es unumgänglich, noch einen kurzen Blick auf die literarische Struktur des Kapitels zu werfen. Leonhard Rost hat in seiner grundlegenden Untersuchung von 1926 (*Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*) das Kapitel 2 Sam.7 in eine ganze Reihe von Quellenschriften und Bearbeitungsschichten aufgegliedert. Er kam zu diesem Ergebnis in erster Linie aufgrund literarkritischer Erwägungen. In jüngerer Zeit mehren sich aber die Stimmen, die Rost widersprechen und für die Einheitlichkeit des gesamten Kapitels plädieren.⁵ Sehr pointiert tat dies schon Martin Noth in seinem 1957 erschienenen Aufsatz "David und Israel in 2. Samuel 7". Er rüttelt zunächst an der Grundlage von Rosts Argumentation überhaupt, wenn er - wohl mit Recht - konstatiert, daß für so weitreichende Folgerungen, wie Rost sie zieht, die literarkritische Basis im Kapitel allzu schmal sei. Doch Noth läßt es nicht bei dieser Ablehnung bewenden, sondern

⁵ S.Herrmann, Die Königsnovelle in Ägypten und Israel, in: *Wiss. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig*, 3.Jahrg. 1953/54, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe, Heft 1, S.51-62; wiederabgedruckt in: ders., *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*, München, 1986 (Theol. Bücherei 75), S.120-144; M.Noth, David und Israel in 2.Samuel 7, in: *GeSt.* 3.Aufl., München, 1966, S.334-345; E.Kutsch, Die Dynastie von Gottes Gnaden, in: *ZThK* 58, 1961, S.137-153; wiederabgedruckt in: ders., *Kleine Schriften zum Alten Testament*. Zum 65.Geb. hrsg. von L.Schmidt und K.Eberlein, Berlin/New York, 1986 (BZAW 168), S.129-145; A.Weiser, Die Tempelbaukrise unter David, in: *ZAW* 77, 1965, S.153-168; ders., Die Legitimation des Königs David, in: *VT* 16, 1966, S.325-354. Anders H.Gese, Der Davidsbund und die Zionserwählung, in: *ZThK* 61, 1964, S.10-26; wiederabgedruckt in: ders., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München, 1974 (Beiträge zur evang. Theologie 64), S.113-129; unter Berufung auf H.van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, Louvain, 1948 - dazu siehe den Exkurs am Ende dieses Kapitels. Weitere Literatur bei T.N.D.Mettinger, *King and Messiah: The civil and sacral legitimation of the Israelite kings*, Lund, 1976 (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 8), S.48-63; H.Weippert, Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, in: *ThR* 50, 1985, S.213-249, und A.F. Campbell, *Of prophets and kings. A late ninth-century document* (1 Samuel 1 - 2 Kings 10), Washington, 1986 (CBQ Monograph series 17), S.72-81.

postuliert die inhaltliche Einheitlichkeit des Kapitels. Kristallisationspunkt dieser Einheit ist für ihn die Lade und zwar aufgrund ihrer vorausgegangenen Überführung nach Jerusalem. So kann er sagen: "Die inhaltliche Einheitlichkeit von 2 Sam.7 liegt darin, daß alles, was darin steht, vom Gesichtskreis des Jerusalemer Ladeheiligtums aus gesehen ist" (S.340). David gilt ihm demgemäß als "der königliche Herr des Jerusalemer Ladeheiligtums" (S.341). In dieser Eigenschaft werde ihm und seinen Nachkommen die ewige Dauer der Königsherrschaft in Jerusalem zugesprochen.⁶

Diese Interpretation des Kapitels 2 Sam.7 muß zweifellos als ein Fortschritt in der Bibelwissenschaft angesehen werden. Und doch kann auch sie nicht restlos befriedigen; denn eine Erklärung für die Ablehnung des geplanten Tempelbaues findet Noth von diesem Ansatz her nicht. Er übergeht denn auch dieses Problem fast völlig.⁷

Von ganz anderer Seite her hat Siegfried Herrmann die Einheitlichkeit von 2 Sam.7 aufzuweisen versucht. Er vergleicht die Form des gesamten Kapitels mit der ägyptischen Literaturgattung der Königsnovelle. Deren wesentliche Formelemente sind - bei einer gewissen Variabilität im einzelnen:

1. Der König sitzt in seinem Palast.
2. Er faßt einen Plan - entweder aufgrund göttlicher Eingebung oder kraft seiner eigenen Göttlichkeit. (Meistens betrifft dieser Plan den Bau oder die Renovierung eines Tempels.)
3. Der König teilt seinen Entschluß den obersten Würdenträgern des Hofes mit.
4. Diese applaudieren und bewundern den weisen Ratschluß ihres Herrschers.
5. Auch die Königsideologie spielt mit herein; denn der Pharao rühmt sich während seiner kurzen Ansprache seiner engen, für alle segensreichen Verbindung zu seinem Vater, dem Reichsgott.

⁶ Dieser Gedanke wird in modifizierter Form wieder aufgegriffen von R. D. Nelson, *The double redaction of the deuteronomistic history*, Sheffield, 1981 (*Journal for the Study of the OT*, Suppl. Ser. 18) S.105: "It seems clear that the oracle has an overarching unity, connecting together both the monarchy and the older amphityonic traditions through the subject of the ark."

⁷ Er erkennt allerdings an, daß die Ablehnung des Tempelbaues grundsätzlich gemeint ist (S.343, Anm.25; S.344).

Die These Herrmanns, das ganze Kapitel 2 Sam.7 sei nach dieser Form der Königsnovelle gestaltet, hält einer kritischen Prüfung jedoch nicht stand. Man kann der Darlegung Herrmanns gegenüber verschiedene Vorbehalte geltend machen.⁸ Der Haupteinwand aber wird in jedem Fall sein, daß in den ägyptischen Texten eine Ablehnung des Planes des Königs vonseiten Gottes ganz undenkbar ist. Die Harmonie zwischen König und Reichsgott, auf der die ganze Ordnung des ägyptischen Staates ideologisch aufgebaut ist und die ja auch die Königsnovelle unterstreichen will - das ist ihr Skopus -, diese Harmonie wäre empfindlich gestört. So kommt also auch Siegfried Herrmann mit der Ablehnung des Tempelbaues in 2 Sam.7 nicht zu Rande. Sein Versuch, die Einheit des ganzen Kapitels durch Vergleich mit der ägyptischen Königsnovelle aufzuweisen, muß als gescheitert angesehen werden. Das heißt nun aber nicht, daß sich in 2 Sam.7 überhaupt keine Spuren der Königsnovelle fänden - im Gegenteil: Die Verse 1-3, die ganze Einleitung also, spiegeln deutlich und unmißverständlich diese Literaturgattung wider,⁹ nur bricht sie mit v.4 ab und eine neue, im Alten Testament wohlbekannte Form setzt ein: der Botenspruch eines Propheten. Dem Bericht über die Audition in v.4 folgt in v.5a der Botenauftrag: "Geh und sprich zu meinem Knecht David" mit der Botenformel: "So spricht der Herr". Die nächsten Verse, die das Tempelbauverbot enthalten, wird man wohl am ehesten als Scheltrede bezeichnen müssen, so eigenartig das auch berührt, da der ganze Botenspruch doch auf eine Verheißung abzielt, also auf Heil und nicht auf Gericht. In v.8a werden sodann der Botenauftrag und dann auch die Botenformel wiederholt. Diese Wiederaufnahme sollte nicht Anlaß zu literarkritischen Erwägungen geben. Sie entspricht wohl vielmehr dem Ernst des Botenspruches, der unbedingten Gültigkeit der folgenden Verheißung.

Überraschenderweise zeigt die eigentliche Dynastieverheißung ab v.8b noch Merkmale einer weiteren, einer dritten Form. Sie bleibt zwar prophetische Rede, also Botenspruch, doch ist sie nach der Form des Bundesformulars¹⁰

⁸ Siehe E.Kutsch, *Dynastie*, S.151f.

⁹ Gegen E.Kutsch, s.o., der jegliche Spuren der Königsnovelle in 2 Sam.7 leugnet.

¹⁰ Zur Form allg. K.Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1964, 2.Aufl. Zu 2 Sam.7 siehe R.de Vaux, *Le roi d'Israel, vassal de Yahvé*, in: *Mélanges Eugène Tisserant I*, Rom, 1964, S.119-133; Ph.J.Calderone, *Dynastic oracle and suzerainty treaty*. 2 Samuel 7,8-16, Manila, 1966, bes. S.42-57: "Suzerainty elements in the oracle"; K.Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, Göttingen, 1972 (FRLANT 107) und A.L.Laffey, *A study of the literary function of 2 Samuel 7 in the deuteronomistic history (extract)*, Rom, 1981, Kap.3: "The Davidic covenant".

gestaltet. Die Verse 8b-9 bringen die *Vorgeschichte*¹¹ Davids in seinem Verhältnis zu Gott; v.11b bietet die *Grundsatzerklärung*, die Festsetzung der Bindung Gottes an das "Haus Davids" für alle Zeiten, und die Verse 12-16 enthalten die *Einzelbestimmungen*, die das Verhältnis der Davididen zu Gott für alle Zukunft regeln sollen.¹² Im Rahmen dieser "Ausführungsbestimmungen" fällt dann der programmatische Satz, der die enge Verbindung jedes künftigen Throninhabers aus Davids Geschlecht zu Gott charakterisiert: "Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein" (v.14a).¹³

Das Kapitel endet mit einer vierten Form, dem ausführlichen Dank- und Bittgebet Davids. Da dieses Gebet im Gegenüber zu den bisher behandelten Versen 1-16 keinen neuen, weiterführenden Gedanken beisteuert, sondern das Gesagte in anderer Form wiederaufgreift und verarbeitet, soll es im Folgenden unberücksichtigt bleiben.

Unter Gesichtspunkten der Formkritik zeigt der erste Teil des Kapitels (v.1-16) einheitlichen Charakter; denn sowohl die Form der Königsnovelle wie die des Bundesformulars sind dem Botenspruch ein- bzw. untergeordnet. Bei literarkritischer Prüfung fallen jedoch Bearbeitungsspuren auf. Das ver-

-
- ¹¹ So L.Rost, Thronnachfolge, S.59f.; E.Kutsch, Dynastie, S.141 Anm.2; O.Loretz, The perfectum copulativum in 2 Sm 7,9-11 in: CBQ 23, 1961, S.294-296 - aufgrund inhaltlicher wie grammatikalischer Beobachtungen. Ihre Überlegungen werden von formkritischer Seite her bestätigt; denn die "Vorgeschichte" muß auf jeden Fall Ereignisse der Vergangenheit berichten. Auch A.Weiser, Legitimation, S.347f., kommt zu diesem Schluß, allerdings unter der nicht zutreffenden Annahme, das ganze Kapitel 2 Sam.7 sei nach der Form der Königsnovelle gestaltet.
- ¹² Auch das Formelement "Segen und Fluch" ist noch erkennbar, doch in stark modifizierter Form: Dem uneingeschränkten Segen in v.15f. steht ein ganz abgeschwächter Fluch in v.14b gegenüber.
- ¹³ F.C.Fensham, Father and son as terminology for treaty and covenant, in: H.Goedicke (Hrsg.), Near Eastern studies in Honor of William Foxwell Albright, Baltimore/London, 1971, S.121-135; P.Kalluveetil, Declaration and covenant. A comprehensive review of covenant formulae from the Old Testament and the Ancient Near East, Rom, 1982 (AnBib 88); M.Görg, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten, Stuttgart u.a., 1975 (BWANT 105), bes. S.258-261: "Sohnschaft". Görg will an der Verwandtschaft von 2 Sam.7 mit der ägyptischen Königsnovelle festhalten, wenn auch mit der Untergattung "Gott-König-Rede", während T.Ishida, The royal dynasties in ancient Israel. A study on the formation and development of royal-dynastic ideology, Berlin, 1977 (BZAW 142), statt dessen auf Strukturähnlichkeiten mit den neuassyrischen Prophezeiungen aufmerksam macht. Auf zwei formal und inhaltlich vergleichbare Texte aus Mari verweist A.Malamat, A Mari prophecy and Nathan's dynastic oracle, in: J.A.Emerton (Hrsg.), Prophecy. Essays presented to G.Fohrer on his 65. birthday, Berlin/New York, 1980 (BZAW 150), S.68-82.

mutete schon M.Noth, David und Israel, S.344 (deuteronomistische Überarbeitung), ohne allerdings eine Einzelprüfung vorzunehmen. Seine These baute E.Kutsch, Die Dynastie von Gottes Gnaden, weiter aus, indem er v.12b.13a als sichere und v.1b und v.11a oder zumindestens v. 11aß als wahrscheinliche deuteronomistische Zusätze ansah. N.Lohfink¹⁴ stützt sich heute weitgehend auf die Analyse von E.Kutsch, unterscheidet aber zwei deuteronomistische Hände: Ein früher Redaktor aus der Josiazeit (Dtr 1) habe vermutlich v.1b.11aß (Ruhemotiv) und v.13a (Tempelstiftung) hinzugefügt und dadurch die Dynastieverheißung auf Salomo beschränkt. Der Abschnitt v.10.11aα (Israel-Interpretation) sei auf eine sehr späte deuteronomistische Hand zurückzuführen. Dieser Theorie möchte auch ich mich anschließen. Im Blick auf die Einheit des Textes konstatiert N.Lohfink: "Der Text lag vermutlich traditionell so fest und war so bekannt, daß Dtr 1 sich umfassendere Änderungen nicht hätte leisten können."¹⁵ Lohfink rechnet also mit einem alten, geprägten Textbestand, äußert sich aber nicht eingehender zu seiner Entstehungszeit und Entwicklungsgeschichte.

T.N.D.Mettinger, King and Messiah, erkennt deuteronomistische Bearbeitung nur in v.1b.10-11a (S.52), bestreitet aber die literarische Einheitlichkeit des verbleibenden Textes. Er geht von zwei ursprünglich getrennten Schichten aus:

- a) einem auf Salomo und den Tempelbau konzentrierten Orakel in v.1a.2-7.12-14a(16).17, das vermutlich noch aus der Zeit Salomos stamme, und
- b) der eigentlichen Dynastieverheißung v.3.8-9.11b.14b-15(16), die das ältere Orakel aufnehme und auf die davidische Dynastie hin interpretiere - als Schlußstück der Geschichte vom Aufstieg Davids, aus der Ära nach Salomos Tod.

Ähnlich argumentiert auch T.Vejjola:¹⁶ Er nimmt zwei ehemals verschiedene Orakel an (v.1a.2-5.7 und v.8a.9.10.12.14.15.17), die nachträglich miteinander kombiniert und dabei bearbeitet wurden. Ziel der deuteronomistischen

¹⁴ N.Lohfink, Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2.Kön 8,19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk (masch. Referat, noch ungedruckt) 1987; ders., Rückblick im Zorn auf den Staat. Vorlesungen zu ausgewählten Schlüsseltexten der Bücher Samuel und Könige, Frankfurt, 1984, S.136-163: "Die geschichtstheologische Interpretation von 2 Sam 7 bei Dtr I".

¹⁵ N.Lohfink, Orakel, S.26.

¹⁶ T.Vejjola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, Helsinki, 1975 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser.B, Tome 193).

Überarbeitung sei es gewesen, das prophetische Veto gegen den Tempelbauplan zu relativieren und die Zusage eines Thronnachfolgers für David in die Einsetzung einer dauerhaften Dynastie umzudeuten. Eine spätere, ebenfalls deuteronomistische Bearbeitungsschicht (v.6.11a) habe dann auch das Volk Israel in die Verheißung mit einbezogen.

Auch F.M.Cross¹⁷ geht von ursprünglich selbständigen Quellen in 2 Sam.7,1-17 aus: einem ersten Orakel in v.1-7, das in seiner ursprünglichen Form gegen den Tempelbau gerichtet war und wohl auch noch einen Eid Jahwes im Blick auf Davids Nachkommenschaft enthalten habe, der aber durch das zweite Orakel v.11b-16 ersetzt worden sei. Das erste Orakel - aus altisraelitischer Tradition - gehe auf die Zeit Davids zurück, das zweite, das kanaanäische Königsideologie widerspiegele, stamme aus der salomonischen Ära. Beide Orakel seien deuteronomistisch überarbeitet und durch ein deuteronomistisches Verbindungsglied v.8-11a miteinander verknüpft worden. Wichtig an dieser Analyse Cross' scheint zum einen seine Annahme, daß der Kern des Textes sehr alt sei und in die Zeit Davids bzw. Salomos zurückreiche. Zum anderen beobachtet auch er eine Diskrepanz im Text zwischen altisraelitischer Tradition einerseits und kanaanäischer Königsideologie andererseits, nur löst er sie auf durch Aufteilung auf zwei Quellen und Zuordnung zu verschiedenen, wenn auch nahe beieinanderliegenden Epochen. In der Beurteilung des theologischen Problems, des Aufeinanderprallens israelitischer und altorientalischer Traditionen bei der Gründung und Konsolidierung des israelitischen Staates, sind wir uns jedoch einig (dazu später mehr).

A.D.H.Mayes¹⁸ legt das Schwergewicht in der Entstehungsgeschichte des Textes auf den "deuteronomistic historian" (aus der Josiazeit), der ein altes vordeuteronomistisches Orakel über Salomo als den Tempelbauer (v.1a.2-7.12-15) aufgenommen und umfassend erweitert habe durch die Einfügung der Dynastieverheißung an David (v.1b.8f.11b.16). Ein späterer deuteronomistischer Redaktor ("editor", aus der Exilszeit) habe dann durch Einfügung der Verse 10-11a das Gewicht des Textes verlagert auf das Volk Israel und dessen endliche Wiederherstellung.

¹⁷ F.M.Cross, *Ideologies of kingship in the era of the empire. Conditional covenant and eternal decree*, in: ders., *Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel*, Cambridge/Mass., 1973, S.219-273.

¹⁸ A.D.H.Mayes, *The story of Israel between settlement and exile. A redactional study of the deuteronomistic history*, London, 1983.

P.K.McCarter Jr.¹⁹ markiert drei Etappen in der Entstehungsgeschichte des Textes: 1) Aus salomonischer Zeit stamme v.1a.2-3.11b-12.13b-15a. Der Sinn dieser Einheit sei es gewesen, die Errichtung des Tempels durch Salomo dadurch zu rechtfertigen, daß schon David den Tempelbau geplant habe und ihm Gott deswegen eine bleibende Dynastie versprochen habe. 2) Eine Redaktion aus prophetischen Kreisen habe v.4-9a.15b eingefügt, um Distanz zum real existierenden, dynastischen Königtum auszudrücken, ohne es allerdings prinzipiell in Frage zu stellen. 3) Die deuteronomistische Redaktion habe durch Zusatz von v.1b.9b-11a.13a.16 (und weitere kleine Eingriffe) die Schärfe des Tempelbauverbotes gemildert und vor allem dem Text eine zentrale Stellung im ganzen deuteronomistischen Geschichtswerk zugewiesen: "The promise is seen as an important and integral part of Yahweh's dealings with Israel's past and future" (S.230).

Vier Schichten im Wachstum des Textes arbeitet A.F.Campbell²⁰ heraus: a) Aus davidischer Zeit stammten v.1a.2.4b-5.7aß.b.11b.16, wobei die Verheißung einer Dynastie für David möglicherweise noch etwas älter sei. b) Dieser Text sei bei seiner Aufnahme in das corpus, das er "prophetic record" nennt, umfassend ergänzt und bearbeitet worden (durch Zusatz von v.3-4a.8-10.12.14-15.17). c) Nachträglich sei v.6-7aα⁺ in diese fertige prophetische Redaktion eingefügt worden. d) Für die deuteronomistische Bearbeitung blieben nur v.1b.11a.13 übrig. Campbell führt zwar den Kern des Textes (Dynastieverheißung und Tempelbau) bis in die Davidszeit zurück, mißt aber der prophetischen Redaktion quantitativ und inhaltlich ein sehr großes Gewicht bei. Campbells Analyse stimmt M.A.O'Brien²¹ ausdrücklich zu.

Ganz andere Akzente setzt D.J.McCarthy²², der die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Kapitels mit Nachdruck unterstreicht: "As a matter of fact, the chapter seems to be a unity in form and content, and it does show the marks of the deuteronomic hand" (S.131). "...I shall try to show that the text operates with ideas that are important and special to the deuteronomic work, that it is closely integrated into its immediate literary context, and finally

¹⁹ P.K.McCarter Jr., II Samuel. A new translation with introduction, notes and commentary, New York, 1984 (The Anchor Bible 9).

²⁰ A.F.Campbell, Of prophets and kings. A late ninth-century document (1 Samuel 1 - 2 Kings 10), Washington, 1986 (CBQ Mon. ser. 17).

²¹ M.A.O'Brien, The deuteronomistic history hypothesis. A reassessment (unpubl. diss.), Melbourne, 1987.

²² D.J.McCarthy, II Samuel 7 and the structure of the deuteronomistic history, in: JBL 84, 1965, S.131-138.

that,..., it has a key position in the scheme of the whole massive work which extends from Deuteronomy to Kings" (S.132). Er verzichtet also auf die Annahme ehemals selbständiger Quellen und behauptet, die Einheit des Kapitels und seine zentrale Stellung seien das Werk eines deuteronomischen Autors.

Vergleicht man die verschiedenen Thesen miteinander, so lassen sich zwei Grundtendenzen feststellen: Wird das Gewicht der Bearbeitung geringer eingeschätzt, dann geht man von einer Einheitlichkeit des Orakels (v.1-16) schon in früher Zeit aus (so Noth, Kutsch, Weiser, Nelson, Lohfink, Mettinger). Gewinnt die Bearbeitung aber an Bedeutung, so schreibt man auch ihr erst zu, dem Vorgefundenen einen einheitlichen, gewichtigen Charakter verliehen zu haben (prophetische Redaktion: Campbell, O'Brien; deuteronomisch: McCarthy, Mayes; deuteronomistisch: Cross, Veijola, McCarter). Typisch dafür F.M.Cross²³: "The unity of 2 Samuel 7 is a unity imposed on his sources by the mind and point of view of the Deuteronomistic historian."

Jede These aber, die die Einheitlichkeit des Kapitels erweisen möchte, muß sich daran bewähren, ob sie auch für das Verbot, der Lade in Jerusalem einen Tempel zu bauen, im Rahmen und im Zusammenhang des restlichen Kapitels einen guten Sinn erschließen kann.

Nun ist es allerdings nicht so, als ob niemand bisher eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Tempelbauverbotes gefunden hätte. Der Kürze wegen und auch, weil sich die Argumentationsgänge der einzelnen Ausleger hier im letzten ziemlich ähneln,²⁴ möchte ich nur auf eine These näher ein-

²³ F.M.Cross, *Ideologies of kingship*, S.252.

²⁴ S.Mowinckel, *Natanforjettelsen*, II Sam. kap. 7, in: *Svensk Exegetisk Aarsbok* 12, 1947, S.220-229; F.Mildenberger, *Die vordeuteronomistische Saul-Davidüberlieferung* (Diss.), Tübingen, 1962; A.Weiser, *Tempelbaukrise*, und T.N.D.Mettinger, *King and Messiah*, nehmen an, daß sich das Verbot des Tempelbaues nur auf die Person Davids beziehe. Salomo hingegen werde der Bau des Tempels von Gott sogar aufgetragen. (V.13 würde demnach zum ursprünglichen Textbestand gehören.) Noch weiter geht J.Coppens, *La prophétie de Nathan. Sa portée dynastique*, in: W.C.Delsman u.a. (Hrsg.), *Von Kanaan bis Kerala* (FS J.P.M.van der Ploeg zum 70.Geb.), Neukirchen, 1982 (AOAT 211), S.91-100, der den ganzen Abschnitt über das Tempelbauverbot (v.5b-7) für den Zusatz einer späteren, tempel-feindlichen Redaktion hält. Gleicher Ansicht ist H.Kruse, *David's covenant*, in: VT 35, 1985, S.139-164. Er weist das Tempelbauverbot insgesamt der deuteronomistischen Gerichtstheologie zu, ohne allerdings einen Einzelnachweis zu führen. H. Gese, *Davidsbund*, S.21, meint, es werde "nicht grundsätzlich gegen einen Tempel, sondern grundsätzlich gegen die menschliche Initiative beim Bau eines Tempels" geredet. Der Wortlaut des Textes gibt jedoch m.E. keinen Fingerzeig in diese Richtung.

gehen, die Sigmund Mowinckel leidenschaftlich und engagiert vorgetragen hat.²⁵ Er bestreitet zunächst rundheraus, daß in den Versen 5b-7 überhaupt ein grundsätzliches und für alle Zeiten gültiges Tempelbauverbot ausgesprochen wäre. Ein solches Verständnis habe nur auf dem Boden einer typisch protestantischen, rationalistischen Kultfeindlichkeit aufkommen können. Vor allem die deutschen Exegeten seien hier deutlich in dem Erbe von Pietismus und Aufklärung gefangen. Dem setzt Mowinckel eine einfache und klare These entgegen: Die Episode der Nathansweissagung bilde eine vollkommene Einheit, ohne die geringste Spur von Bearbeitung oder Verfälschung. Sie sei eine Ätiologie, die auf die Frage antworten wolle: Warum hat erst Salomo den Tempel gebaut und nicht schon der fromme David? Die Antwort sei: Weil Gott es so entschieden hat. Aber David hat wenigstens daran gedacht, einen Tempel zu bauen, und dafür hat ihn Gott belohnt.

Mowinckel hat vielleicht den richtigen Streit geführt, aber am falschen Ort. Gegen ihn und auch gegen die anderen Ausleger, die ähnlich plädieren, spricht einfach der Wortlaut des Tempelbauverbotes in v.5b-7. Hierin lediglich einen zeitlich befristeten Aufschub des Tempelbaues zu sehen und kein grundsätzliches Verbot, ist eine ungerechtfertigte Verharmlosung des Textes. Das hat in aller Deutlichkeit Marcel Simon in seinem Aufsatz "La prophétie de Nathan et le temple" herausgearbeitet und andere haben dem zugestimmt.²⁶ Damit wären wir wieder bei unserer Ausgangsfrage angelangt: Wie stimmt ein grundsätzliches Tempelbauverbot für David mit der Tatsache überein, daß schon sein Nachfolger auf dem Thron den Tempel doch gebaut hat?

Um hier zu einer befriedigenden Antwort zu kommen, muß man sich zunächst einmal vergegenwärtigen, welcher Sinn und welche Funktion einem Tempel, einem Reichstempel, im Alten Orient zukamen.

²⁵ Ich beziehe mich hier auf die Darstellung der These Mowinckels bei M.Simon, *La prophétie de Nathan et le temple. Remarques sur II Sam.7*, in: RHPPh 32, 1952, S.41-58. Mowinckels These wurde uneingeschränkt wiederaufgenommen von K.Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?*, Berlin/New York, 1977 (BZAW 144), S.77.

²⁶ u.a. M.Noth, *David und Israel in 2.Samuel 7*; M.Tsevat, *Studies in the Book of Samuel III. The steadfast house: What was David promised in II Sam.7:11b-16?*, in: HUCA 34, 1963, S.71-82, hier S.80; V.W.Rabe, *Israelite opposition to the temple*, in: CBQ 29, 1967, S.228-233; Fr.Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, Zürich, 1981 (Zürcher Bibelkommentare AT 9), S.220f.; F.K.Kumaki, *The deuteronomistic theology of the temple as crystallized in 2 Sam 7, 1 Kgs 8*, in: *Annual of the Japanese Biblical Institute* 7, 1981, S.16-52.

Wenn man den - typischen - Aufriß eines ägyptischen Tempels betrachtet, so fällt auf den ersten Blick auf, daß der Tempel vorne, beim Eingang, wesentlich höher aufragt als an seinem Ende, beim Allerheiligsten. Die Decke des Tempels fällt vom Eingang her nach hinten zu ab, während sich der Fußboden gleichzeitig erhöht. Wer also den Tempel betritt, schreitet in Richtung auf das Allerheiligste zu aufwärts, während sich gleichzeitig die Decke über seinem Kopf senkt. Welcher Sinn steckt hinter dieser architektonischen Eigenheit ägyptischer Tempel? Nun ist es zunächst wichtig zu wissen, wer denn überhaupt den Tempel betreten darf: natürlich die Priester, das Allerheiligste nur der Oberpriester. Interessant ist dabei, daß sie das ausgesprochenerweise nur in Stellvertretung des Königs tun. Eigentlich dürfte nur der König allein das Allerheiligste betreten und sonst niemand. Jedes Opfer im Tempel ergeht im Namen des Königs. Im Grunde ist nur der König kultfähig. Er allein darf die Verbindung mit der Gottheit aufnehmen. Wenn er nun den Tempel betritt, dann schreitet er aufwärts, er erhebt sich über die Umgebung, über die Erde, bis er den Schrein der Gottheit im Allerheiligsten erreicht. Gleichzeitig senkt sich die Decke zu ihm herab. Fußboden und Decke symbolisieren Erde und Himmel.²⁷ Das eine erhebt sich, das andere senkt sich, beide treffen sich im Allerheiligsten. An diesem Schnittpunkt von Himmel und Erde ist die Gottheit gegenwärtig; hier kann der Pharao, und nur er allein, mit ihr in Verbindung treten. Der höchste Repräsentant des Himmels, der Reichsgott, trifft im Allerheiligsten den höchsten Repräsentanten der Erde, den König. Der König sorgt für die Belange der Gottheit, indem er ihr Opfer darbringt und überhaupt den Kultus einrichtet und erhält. Die Gottheit tritt ihrerseits für den König ein, indem sie seine Herrschaft legitimiert, sie schützt und sichert nach innen und außen.

Deckenabfall und Niveauerhöhung im Tempel mögen eine Besonderheit ägyptischer Architektur sein. Der dahinterstehende Gedanke der engen beiderseitigen Beziehung zwischen Reichsgott und König, der sich im Reichstempel manifestiert, dieser Gedanke aber ist gemeinorientalisch. Er drückt sich nur in jeweils verschiedenen Formen aus. So tritt z.B. einmal im Jahr, am Neujahrsfest, der König von Babylon in den Tempel Marduks, des Stadt- und Reichsgottes, demütigt sich vor ihm, beteuert die untadelige Ausübung

²⁷ Die Decke ist in der Regel schwarz (Nachthimmel) oder blau (Taghimmel) gestrichen und mit Sternen und astronomischen Darstellungen übersät. Die Farbe des Fußbodens ist meistens nicht mehr feststellbar. Daß er die Erde symbolisiert, ergibt sich jedoch aus den Säulen, die als - Pflanzenbüschel stilisiert - aus ihm herauswachsen, und aus den Pflanzenmustern, die die Basis der Tempelwände ringsum zieren. Dazu siehe M.de Rochemonteix, *Le temple égyptien*, in: *Bibliothèque Égyptologique* III, Paris, 1894, S.1-38.

der Regierungsgeschäfte und empfängt danach von der Gottheit Legitimation und Schutz seiner Herrschaft für ein weiteres Jahr und vor allem: Der König tut dies öffentlich, vor den Augen des gesamten Volkes!²⁸

Was bedeutet das nun vom Staatspolitischen her? Religion und Staat bilden hier eine Einheit. Sie sind untrennbar miteinander verbunden. Beide werden in gleicher Weise durch den König repräsentiert. Wie der König dafür sorgt, daß die Götter es gut mit dem Volk meinen, so wehrt er auch die Feinde ab und hält sie von den Grenzen des Landes fern, damit das Volk nicht gefährdet wird. Durch den König lebt das Volk in jeder Beziehung. Opposition gegen den König ist von daher ganz undenkbar; es wäre ja Opposition gegen die Götter selbst, also Gotteslästerung. Ein solches Herrschaftssystem ist seinem Wesen nach statisch; seine Gesellschaftsordnung ist auf einen bestimmten Zustand fixiert, der als von Gott gewollt und geschützt angesehen wird. Unter diesen Bedingungen muß jede Veränderung als Störung verstanden werden, die Angst auslöst, Angst um den Erhalt der bisherigen Ordnung und zugleich Angst vor dem Neuen, das ja nur als Unordnung, als Nicht-Ordnung begriffen werden kann. Auch die Religion ist hier mit eingeschlossen. Es ist kein Zufall sondern eine zwangsläufige Folge, daß die religiöse Reform des Pharaos Echnaton den gesamten ägyptischen Staat auch politisch in seinen Grundfesten erschütterte.²⁹

M.E. läßt sich erst vor diesem staats- und gesellschaftspolitischen Hintergrund richtig verstehen, was David mit seinem Plan, in Jerusalem einen Tempel zu bauen, eigentlich beabsichtigte. Dabei ist zuerst einmal festzuhalten: Auch wenn wir nichts von Melkisedek wüßten, dem kanaanäischen König von Salem, der König und Priester zugleich war, und auch nichts von

28 "Das Ritual des Neujahrsfestes in Babylon", in: AOT, S.295-303. Bezeichnend ist auch der Zusatz am Schluß der Hymne "Gebet an Marduk beim Einzug in den Tempel", in: A.Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrier, Jena, 1921, S.169-172:

"Assurbanipal, den Hirten, der dich versorgt,
erhalte am Leben, erhöhe seine Gebete!

Die Grundlagen seines Königsthrones festige gut,
daß er die Zügel des Volkes halten möge auf ewige Zeit!"

Der König versorgt die Gottheit; die Gottheit schützt das Königtum (siehe auch E.Kutsch, Dynastie, S.147f., und A.Weiser, Legitimation, S.352).

29 Es kann hier nicht um eine Wertung des altorientalischen Königtums gehen sondern allein um eine Andeutung seiner staatspolitischen Voraussetzungen und Konsequenzen. Vgl. dazu die zutreffende Charakterisierung dieses Königtums durch V.Maag, MALKŪT JHWH, in: SVT 7, 1959, S.129-153, hier S.146f.

der kanaanäischen Zionstradition in ihren verschiedenen Ausprägungen,³⁰ so müßten wir doch allein aufgrund der Tatsache, daß David in seiner Königsstadt Jerusalem einen Tempel errichten wollte, annehmen, daß er mit der altorientalischen Königsideologie vertraut war³¹.

Nun hat David, bevor er den Plan faßte, in Jerusalem einen Tempel zu bauen, noch etwas anderes getan, was ganz eng damit zusammengehörte: Er hat die Lade, das Zentralheiligtum Israels, nach Jerusalem überführt. Jerusalem war bis dahin eine kanaanäische Stadt ohne irgendwelche Traditionsverbindungen zum Volk Israel. David hatte sie mit seiner eigenen Söldnertruppe erobert, um sie zur Hauptstadt zu erheben über die in ihm in Personalunion vereinigten Königreiche Juda und Israel. Man hält die Überführung der Lade allgemein für einen *religionspolitischen* Akt, durch den David seine neue Hauptstadt auch zur Kultmetropole erheben wollte. Das ist zweifellos richtig, doch bedeutete die Überführung der Lade noch mehr als das: Es war auch ein *staatspolitischer* Akt: Die Lade war das Zentralheiligtum Israels, sein religiöser Kristallisationspunkt. Die neue Hauptstadt Jerusalem sollte das politische Zentrum des Landes sein. Hätte David die Lade nicht nach Jerusalem gebracht, so hätte es zwei Zentren im Lande gegeben. Das wäre für das junge, noch ungefestigte und in Israel nahezu traditionslose Königtum und erst recht für die Einheit der gerade eben erst vereinigten beiden Teilreiche eine ständige Gefahrenquelle, ein großer Unsicherheitsfaktor gewesen. Die Überführung der Lade nach Jerusalem war so für David ein wichtiger Meilenstein in der Befestigung seiner Königsherrschaft.

Aber das genügte David noch nicht. Er wollte mehr - und jeder altorientalische König hätte genauso gehandelt wie er. David wollte einen Tempel bauen und die Lade in diesen *seinen* Tempel einbringen. Dann wäre *er* für die Lade zuständig und verantwortlich gewesen. Sie wäre in *seinen* Machtbereich eingegangen. David hätte die Möglichkeit gehabt, durch den Bau des Reichstempels die alten Traditionen Israels, die mit der Lade verknüpft waren, an seine Person und an sein Königtum zu binden. Durch den Tempelbau

³⁰ M.Noth, David und Israel, und: Jerusalem und die israelitische Tradition, in: GesSt. 2. Aufl., München, 1960, S.172-187, hat sicherlich die israelitische Lade-tradition zuungunsten der kanaanäischen Zionstradition zu sehr in den Vordergrund gestellt; vgl. J.Jeremias, Lade und Zion. Zur Entstehung der Zionstradition, in: Probleme biblischer Theologie. Festschrift G.v.Rad, München, 1971, S.183-198, und P.Welten, Kulthöhe und Jahwetempel, in: ZDPV 88, 1972, S.19-37, bes. S.34.

³¹ R.E.Clements, God and temple, Oxford, 1965: "King and temple belonged together as the pillars of state in Ancient Near Eastern society" (S.59).

hätte David wenig für die Lade getan, aber die Lade hätte viel für ihn getan.³² Der Plan Davids, die Lade in einen Reichstempel einzubringen, war der Versuch, die Religion an den Staat zu ketten - ganz nach dem Vorbild der umgebenden orientalischen Reiche. So hätte sich das junge Königtum wirklich eine fast unangreifbare Position geschaffen.³³

Aber der Tempelbau wurde David untersagt, und jetzt verstehen wir auch besser, warum. Nach dem Wortlaut von 2 Sam.7 hatte sich Gott noch niemals in der bisherigen Geschichte Israels an einen bestimmten Ort oder an eine bestimmte Person binden lassen. Er hatte sich stets einen Freiraum bewahrt, um an Israel zu handeln, wie es ihm gefiel bzw. wie das Volk sich ihm gegenüber verhielt. So blieb die Geschichte Gottes mit seinem Volk prinzipiell offen. Es war stets eine dynamische Geschichte. Weil man wußte und immer wieder bekannte, wie Gott in der Vergangenheit an den Vätern gehandelt hatte, wie er sein Volk erst nach Ägypten und dann wieder heraus durch die Wüste in das Land der Verheißung geführt hatte, deshalb konnte man darauf vertrauen, daß Gott, der "mitgehende Gott", auch in Zukunft seinem Volk zur Seite stehen werde, wenn es sich nur entsprechend verhielte. So gewann man auch in schweren Zeiten die Gewißheit, daß Gott, der in das Übel - als Strafe - hineinführte, auch Macht hatte, wieder herauszuführen. Auf dieser Basis konnte es keine Angst vor der Zukunft, vor dem Neuen geben - im Gegenteil: Man wußte die Zukunft bei Gott in guten Händen und konnte ihr so getrost und hoffend entgesehen!

Das Verbot des Tempelbaues war also keineswegs eine Lappalie, ein Kuriosum, über das die Geschichte bald wieder hinwegging. Es hat auch nicht nur - aus irgendwelchen Gründen - allein für David gegolten und nicht für Salomo, sondern es galt der in Israel jungen Institution des Königtums als solcher. Im

³² Ganz anders H.Gese, Davidsbund: Er hält die Lade schon *vor* ihrer Überführung nach Jerusalem für einen "zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkenen Kultgegenstand" (S.12). Aber welchen Sinn sollte es gehabt haben, daß David sich um eine bedeutungslose Lade kümmerte?

³³ Salomo hat die Lade in seinen Tempel eingebracht, und sie ist nicht nur in ihn - sondern in ihm aufgegangen. Erst als die Lade ihre Selbständigkeit verloren hatte, ist sie auch bedeutungslos geworden (vgl. J.Jeremias, Lade und Zion, S.186f.). Die Herren des Tempels aber, die Davididen, galten fortan bis zu ihrem Untergang als unzweifelhaft religiös legitimierte Herrscher. Die Lade hatte den Tempel zunächst zum Zentralheiligtum der zwölf Stämme erhoben. Daß dieser Sinn des Zentralheiligtums trotz der Umfunktionierung zum Reichstempel doch im Laufe der Geschichte nicht ganz untergegangen ist, beweisen die Prozessionen aus dem Nordreich nach Jerusalem, obwohl es doch auch dort Reichstempel gegeben hat (Jer.41,4f.; vgl. 1 Kön,12,26f.).

Tempelbauverbot äußerte sich exemplarisch die ganze tiefe Umbruchsituation, die das Eindringen des orientalisch verstandenen Königtums in Israel mit sich brachte.³⁴ Die Umwälzung war derart tiefgreifend, daß sie sogar bis zum Bürgerkrieg führte.³⁵ Es begann das Ringen Israels mit der altorientalischen Königsideologie.

Aber eine Frage bleibt zum Schluß noch offen: Wenn das Tempelbauverbot grundsätzlich gilt und seinen Sinn erst im Rahmen der Auseinandersetzung mit der altorientalischen Königsideologie gewinnt, wie paßt dann dazu die Dynastieverheißung mit ihrer Kernaussage:

"Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein" (v.14a)

und

"Dein Haus und dein Königtum sollen ewig vor mir Bestand haben; dein Thron soll feststehen in Ewigkeit" (v.16)?

Der König als Sohn Gottes, die Garantie der Königsherrschaft durch die Gottheit in Ewigkeit - das sind Zentralaussagen altorientalischen Königtums! Wird durch die Dynastieverheißung nachträglich etwas zugesagt, was vorher durch das Tempelbauverbot abgelehnt wurde? Wenn man erst einmal einen Blick für diese Gegensätzlichkeit gewonnen hat, dann sieht man auch, daß es deren noch mehr gibt in diesem Kapitel:

1) 2 Sam.7 setzt ein mit der Form der Königsnovelle, die in Ägypten *die* Literaturgattung schlechthin ist, um königliche Machtfülle und Selbstherrlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Der Fortgang des Textes ist jedoch nach dem Bundesformular gestaltet. Die Dynastieverheißung ergeht in Form eines Vertrages, in dem Gott ganz der Gebende, der menschliche Partner aber ganz der Empfangende ist, der demütig und dankbar das annimmt, was Gott ihm gewährt.

2) David wird wiederholt *mlk* genannt und seine Herrschaft *mmlkh*. Das sind Ausdrücke, wie sie das Alte Testament zur Bezeichnung der umliegenden Reiche und ihrer Herrscher verwendet. Andererseits wird David durch den Mund des Propheten zum *nagîd* erhoben, zum charismatischen

³⁴ Vgl. auch M.Tsevat, *Studies in the book of Samuel*; R.E.Clements, *God and temple*, S.59f.

³⁵ Sebas Aufstand 2 Sam.12 dürfte zum guten Teil hierin begründet sein.

Führer, der mit dem Heerbann zur Verteidigung des Volkes gegen die eindringenden Feinde antritt. David war aber historisch gesehen nie ein nagid gewesen. Er hatte sich sein Reich und seine Herrschaft mit seiner eigenen Söldnertruppe erstritten. Die beiden Titel mlk und nagid vertragen sich keinesfalls miteinander!³⁶

Diese Gegensätzlichkeiten finden ihre beste Erklärung wohl in den historischen Gegebenheiten der Zeit: Es gab für Israel in der damaligen Situation nur ein Mittel, um sich des immer stärker werdenden Druckes seiner Feinde, in erster Linie der Philister, zu erwehren: Es mußte sich viel enger als bisher zusammenschließen, eine straffe Verwaltung schaffen, sich politisch zentral organisieren und vor allem dem unbeweglichen Heerbann ein schlagkräftiges schnelles Berufsheer an die Seite stellen. Mit einem Wort: Israels politische Zukunft beruhte auf dem Königtum, und David war der Mann, es zu verwirklichen. Das Königtum der Zeit aber war das altorientalische; ein anderes Vorbild gab es nicht. Wollte Israel nun die politische Institution "Königtum" übernehmen, so mußte es sich notgedrungen auch mit dessen religiöser Komponente auseinandersetzen. Das Ergebnis konnte nur ein Kompromiß sein, und 2 Sam.7 ist das Dokument eines Kompromisses. Aber "Kompromiß" ist vielleicht der falsche Ausdruck. Es handelte sich vielmehr um den Versuch, die alten Traditionen Israels mit den Erfordernissen der neuen Zeit in Einklang zu bringen, oder anders ausgedrückt: trotz der Übernahme einer überaus wichtigen, aber bislang fremden Institution die auf dem Boden der eigenen Geschichte gewachsene Identität zu bewahren. Diesen Versuch mußte Israel wagen - und es ist zum Schluß nur noch kurz anzudeuten, wie es ihn bestanden hat.

Die Absicht, dem jungen Königtum zwar die Gottessohnschaft nach altorientalischem Vorbild zuzusprechen, ihm aber den Bau eines Reichstempels zu untersagen, diese Absicht mußte fehlschlagen; denn der Tempel war der Ort schlechthin, an dem sich die Gottessohnschaft manifestierte: Dort suchte und fand der babylonische König die Rechtfertigung und Bestätigung seiner Herrschaft durch Marduk. Dort ließen die ägyptischen Könige ihre physische Abstammung vom Reichsgott an den Tempelwänden abbilden. Dort wurden Beschriftungen und Abbildungen angebracht, die zeigten, wie der König durch die Hilfe der Götter die Feinde besiegen konnte. Dort wurden regelmäßig Rituale aufgeführt, deren Ziel es war, die kosmische Ordnung, repräsentiert durch den Reichsgott, und die irdische, repräsentiert durch den Kö-

³⁶ Siehe A. Alt, *Kleine Schriften II*, München, 1953, S.23. Zur Bedeutung von nagid siehe A.F. Campbell, *Of prophets and kings*, bes. S.47-61 (Lit.).

nig, miteinander in Beziehung zu setzen³⁷- und manches andere mehr. Kurz gesagt: Der Reichstempel war sozusagen der Sitz im Leben der Gottessohnschaft. Beide waren untrennbar aufeinander bezogen. Und so nimmt es nicht wunder, daß schon Salomo sich über das Tempelbauverbot hinwegsetzte und einen Reichstempel für die Lade errichtete. Auch in allen anderen, das Königtum institutionell berührenden Fragen³⁸ werden die Könige Israels alle Anstrengungen unternommen haben, um die altorientalische Königsideologie in ihrem Herrschaftsbereich durchzusetzen. Und doch hat es wohl auch zu allen Zeiten Kritik am Königtum gegeben.³⁹ Vor allem die Propheten haben eifersüchtig den Freiraum Gottes verteidigt. Dieser Opposition ist es letzten Endes wohl zu verdanken, daß Israel sich weder als Volk noch als Religionsgemeinschaft auflöste, als sein Königtum unterging, obwohl dies die größte Krise seiner Existenz bedeutete. Was das irdische Königtum nicht geschafft hatte, obwohl es dies ständig proklamierte: volle Gerechtigkeit für alle und einen endgültigen, paradiesischen Frieden zu schaffen, das erhoffte man jetzt von dem kommenden, wirklich von Gott eingesetzten König, dem Messias. Doch gab es immer auch Stimmen, die das eschatologische Heil ersehnten, ohne Anleihen bei der Königsideologie nehmen zu müssen bzw. die sich sogar polemisch gegen sie wandten. So durchzog das Ringen mit der altorientalischen Königsideologie eigentlich die ganze Geschichte Israels bis in das Neue Testament hinein.⁴⁰

Ich möchte dafür zum Schluß ein Beispiel aus dem Neuen Testament anführen. In der Offenbarung des Johannes heißt es:

"Und der auf dem Thron saß, sprach:

³⁷ E.Hornung, Vom Geschichtsbild der alten Ägypter, in: Geschichte als Fest, Darmstadt, 1966, S.9-29.

³⁸ so vor allem Priestertum und Rechtsprechung.

³⁹ W.H.Schmidt, Kritik am Königtum, in: Probleme biblischer Theologie. Festschrift G.v.Rad, München, 1971, S.440-461; J.A.Soggin, Der Beitrag des Königtums zur israelitischen Religion, in: Studies in the religion of ancient Israel, Leiden, 1972 (SVT 23), S.9-26; Fr.Crüseman, Der Widerstand gegen das Königtum. Die anti-königlichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, Neukirchen, 1978 (WMANT 49).

⁴⁰ E.Gerstenberger, Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese, in: Congress Volume Salamanca 1983, ed. J.A.Emerton, Leiden, 1985, (SVT 36), S.132-144, akzentuiert das Gegenläufige von Befürwortung und Ablehnung von Herrschaft von Menschen über Menschen im Alten Testament und ordnet 2 Sam.7 der Befürwortung zu, sieht allerdings nicht, daß auch die Gegenläufigkeit sich innerhalb des Textes selbst widerspiegelt.

Siehe, ich mache alles neu.

Und er sprach zu mir:

Es ist geschehen.

Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende.

Ich will dem Dürstenden aus dem Quell des Wassers des Lebens geben umsonst.

Wer überwindet, wird dies ererben,

und ich werde sein Gott sein und er wird mein Sohn sein" (21,5a.6-7).

Der Verfasser der Apokalypse hoffte, daß Gott den Bund, den er einst mit David und seinen Nachkommen auf dem Thron geschlossen hatte, in der Endzeit mit jedem einzelnen neu schließen wird, der sich zu ihm bekennt. Jeder wird dann ein Sohn Gottes sein, jeder ein König. Wenn aber jeder König ist, dann gibt es im Grunde überhaupt keinen König mehr. Alle sind gleich und eins in Gott. In der neuen, kommenden Menschengemeinschaft soll es weder ein Reich mehr geben noch einen König sondern nur noch eine friedliche Anarchie.

Exkurs

1948 hat H.van den Bussche (siehe S.106 Anm.5) aufgrund eines Textvergleiches von 2 Sam.7 und 1 Chron.17 die These aufgestellt, daß die Fassung der Nathansweissagung in 2 Sam.7 gegenüber 1 Chron.17 bereits ein erheblich späteres Überlieferungsstadium darstelle. Spuren von Bearbeitung unter bestimmten, auf eine spätere Zeit hindeutenden Gesichtspunkten ließen sich in 2 Sam.7 unschwer nachweisen.

Vier Jahre später hat dann M.Simon (siehe S.114 Anm.25) die Arbeit van den Bussches einer eingehenden, kritischen Analyse unterworfen - speziell im Hinblick auf die jeweilige Fassung des Tempelbauverbotes in den beiden Texten. Seine Untersuchung ließ die These van den Bussches als unhaltbar erscheinen.

Erst 1964 hat H.Gese (siehe S.106 Anm.5) wieder an die kleine Schrift van den Bussches erinnert und ihre Ergebnisse positiv aufgenommen.

Wem ist nun zu folgen: H.Gese in seiner Befürwortung van den Bussches oder M.Simon in seiner Kritik? Sind durch den Aufsatz Geses die kritischen Einwände Simons als überholt anzusehen? Aufgrund dieser Sachlage ist es wohl unumgänglich, hier auch die Parallelüberlieferung 1 Chron.17 vor dem Hintergrund der bisherigen Beobachtungen an 2 Sam.7 auf ihre Gesamtintention und von da aus - soweit sich das erheben läßt - auch auf ihre historische Situation hin zu befragen. Da beide Textgestalten sich nur in Einzelheiten voneinander unterscheiden, im großen und ganzen aber gleich sind, wird sich das Interesse dabei notwendig auf die Detailunterschiede konzentrieren. Daß diese "Retuschen" an der Überlieferung jedoch keinesfalls zufällig oder wahllos angebracht wurden, das kann schon von vornherein vermutet werden.⁴¹

1. Der erste Unterschied, der auffällt, erscheint zunächst so geringfügig, daß man beim ersten Lesen geneigt ist, ihn als unwesentlich beiseitezulassen. Es handelt sich um die ersten Worte des Botenspruches. 2 Sam.7 hat hier: "Solltest du mir ein Haus bauen, daß ich darin wohne?" (h'th tbnh-ly byt v.5), während in 1 Chron.17 steht: "Nicht du sollst mir das Haus bauen zur Wohnung" (l' 'tth tbnh-ly hbyy v.4). In 2 Sam.7 gilt das Verbot, einen Tem-

⁴¹ Vgl. hierzu auch H.G.M.Williamson, 1 and 2 Chronicles, Grand Rapids/London, 1982 (New Century Bible Commentary), S.132-136, der meinen Ausführungen, die ja 1977 erstveröffentlicht wurden, weitgehend zustimmt.

pel zu bauen, uneingeschränkt, wie die vorstehenden Ausführungen aufzuzeigen versuchten. Gott hatte noch nie in der vergangenen Geschichte Israels in einem Tempel, an einen Ort gebunden, gewohnt, sondern war stets mit Israel mitgewandert. Das Vorhaben, für Gott irgendein Haus, ein Tempelhaus (byt undeterminiert) zu bauen, wird vom Propheten Nathan im Namen Gottes als unangemessen strikt zurückgewiesen.

Auch 1 Chron.17 untersagt den Tempelbau, jedoch nicht mehr generell - für alle und für allezeit - sondern allein für eine bestimmte Person, für David: Nicht *du* sollst bauen sondern ein anderer. Wer der andere ist, sagt v.11: "einer deiner Söhne", der Thronfolger, also Salomo. Ihm wird der Tempelbau nicht nur nicht untersagt, sondern sogar ausdrücklich erlaubt bzw. geboten (v.12, vgl. 2 Chron.6,9). Es handelt sich auch gar nicht mehr um irgendein Haus sondern um *das* Haus (byt determiniert v.4). Für den Chronisten steht nicht mehr der Bau eines Tempels allgemein zur Debatte. Es geht ihm vielmehr nur noch um die Frage, wer den *einen* Tempel, den in Jerusalem, bauen darf.

2. In 2 Sam.7,12 verheißt Gott dem "Samen" Davids die Thronfolge und eine starke, gefestigte Königsherrschaft. Der Relativsatz, der den "Samen" näher definiert, lautet: "der hervorgehen wird aus deinem Inneren" ('šr ys' mmm'yk). Nimmt man diesen Ausdruck wörtlich, so könnte damit nur der direkte Thronfolger, ein leiblicher Sohn Davids, gemeint sein. Die Stellen 1 Kön.2,4; 11,38; Ps.89,5.30.37-38; 132,11f. plädieren jedoch deutlich für die übertragene Bedeutung des Begriffes "Samen" als "Nachkommenschaft". Gott verheißt David nicht nur einen *Thronfolger* sondern die ununterbrochene *Thronfolge*, die Dynastie (ein "Haus" v.11).

Ganz anders 1 Chron.17,11: Der Chronist läßt einen Zweifel daran, wer oder was mit dem "Samen" gemeint sein könnte, gar nicht erst aufkommen. Der zr'k erklärende Relativsatz lautet bei ihm: "der sein wird unter deinen Söhnen" ('šr yhyh mbbnyk). Die Zusage Gottes gilt so allein dem direkten Thronfolger, Salomo, und sonst niemandem. Eine Dynastieverheißung kennt 1 Chron.17 nicht (anders erst in 2 Chron.13,5).

3. Gott schließt mit David einen Vertrag: Er will dem Geschlecht Davids für alle Zeiten eine starke Königsherrschaft sichern. Doch überraschenderweise wird der menschliche Partner dabei nicht allzu sehr in Pflicht genommen: Selbst wenn die Nachfolger auf dem Thron sündigen sollten (bh'wtw v.14), so soll das doch nicht zu einer Aufkündigung der Verheißung führen. Gott will sie strafen - aber nur "mit menschlicher Rute und mit menschlichen

Schlägen". Die Vertrauensbasis, die die Verheißung trägt, soll jedoch weder berührt noch gar erschüttert werden.⁴²

Gerade weil hier die Sanktionsandrohungen für vertragswidriges Verhalten so erstaunlich zurückhaltend ausfallen, überrascht es um so mehr, daß in 1 Chron.17 sogar diese mäßigen Strafankündigungen weggefallen sind und zwar total. Ein Fehlverhalten des künftigen Königs und eine entsprechende Bestrafung vonseiten Gottes werden nicht einmal andeutungsweise ins Auge gefaßt. Das fällt dem Chronisten natürlich um so leichter, als sich die Verheißung der unangefochtenen Königsherrschaft in 1 Chron.17 ja nur auf eine Person, Salomo, bezieht, dessen Thron während seiner ganzen Regierungszeit weder von innen noch von außen je ernstlich gefährdet wurde. Die Prophezeiung des Propheten Nathan nimmt dadurch in der Gestalt, wie sie in 1 Chron.17 vorliegt, den Charakter eines vaticiniums ex eventu an.

4. In 2 Sam.7,16 spricht Gott durch den Mund Nathans direkt zu David und verheißt ihm: "*Dein* Haus und *dein* Königreich sollen gefestigt sein in Ewigkeit vor dir". In 1 Chron.17,14 lautet der gleiche Satz: "Ich will ihn (i.e. den Thronfolger) bestellen über *mein* Haus und über *mein* Königreich in Ewigkeit". Der Sinn des ersten Satzes ist ohne weiteres verständlich: Gott garantiert die ewige Königsherrschaft des Geschlechtes Davids auf dem Thron, den David sich mit eigener politischer Klugheit und großem Geschick selbst geschaffen hatte. Der zweite Satz setzt demgegenüber bemerkenswert andere Akzente. Gott spricht von seinem eigenen Königtum, in das er Salomo einsetzen wolle. Aber was ist unter "mein Haus", dem Haus Gottes, zu verstehen? Die Davididen können damit nicht mehr gemeint sein, was aber sonst? Eine andere Chronikstelle, die inhaltlich auf die Davidsverheißung Bezug nimmt, hilft hier weiter: In 1 Chron.28,5 spricht David davon, daß Gott seinen Sohn Salomo erwählt habe, "zu sitzen auf dem Thron der Königsherrschaft Jahwes über Israel" (lšbt 'l-kss' mlkw JHWH 'l-ysr'l). "Israel" bezeichnet hier den Bereich der Königsherrschaft Jahwes. Von da her wird man wohl auch in 1 Chron.17,14 neben "mein Königtum" den Ausdruck "mein Haus" als eine solche Bereichsangabe zu verstehen haben. Das Haus Gottes ist also sein Volk Israel.

Welch ein Bedeutungswandel wird hier durch die Änderung zweier Suffixe eingetragen! Die Verheißung der Dynastie wird völlig abgeblendet. Die

⁴² Entsprechend auch Ps.89,31-35, während Ps.132,12 die Dynastieverheißung vom gesetzestreuen Verhalten jedes einzelnen Throninhabers in der Nachfolge Davids abhängig macht.

Thronfolge nach Salomo spielt keine Rolle mehr. Auch das Königtum als solches wird stark relativiert; denn der eigentliche König Israels ist Jahwe. Er kann als seinen Statthalter einsetzen, wen er will. Die Davidsverheißung in der Textgestalt von 2 Sam.7 dient zur Stärkung des politischen Königtums in Israel, die von 1 Chron.17 eher zu seiner Schwächung.⁴³

Versucht man einmal, die Unterschiede in der Textgestalt von 1 Chron.17 gegenüber 2 Sam.7 zusammenzufassen und zusammenzusehen, so muß man erstaunt feststellen, daß die Chronik den Samueltext geradezu auf den Kopf gestellt hat: Der Tempelbau, der in 2 Sam.7 strikt untersagt wird, wird in 1 Chron.17 geradezu von Gott gefordert. Daß nicht schon David sondern erst Salomo den Tempel bauen soll, ist dabei belanglos, nicht mehr als eine kleine zeitliche Verschiebung. Die Dynastieverheißung dagegen, die in 2 Sam.7 so sehr im Mittelpunkt steht, spielt in 1 Chron.17 keine Rolle mehr. Auch das Königtum an sich muß sich deutliche Abstriche gefallen lassen. Der König regiert nicht mehr aufgrund eigener Macht und Kraft. Er ist von Gott eingesetzt und fungiert als dessen Statthalter. Das Königtum ist Gottes; er kann es geben, wem er will. Damit ist der Weg frei zur Konzeption der *translatio imperii*: Gott kann auch den Perser Kyros als König über Israel einsetzen, ohne daß damit die Welt für Israel zusammenbräche (vgl. 2 Chron.36,23; Jes.45,1).

Wenn man sich vor Augen hält, daß das chron. Geschichtswerk in nachexilischer Zeit entstanden ist, dann gewinnt die so andersartige Darstellung der Davidsverheißung in 1 Chron.17 auch ihren guten Sinn: Israel hatte keinen eigenen König mehr; Königtum und Dynastie gehörten der Vergangenheit an. Diese Tatsache galt es geistig zu bewältigen. Andererseits mußten der Staat, das Volk irgendwie zusammengehalten werden. Wenn das Königtum das nicht mehr zu leisten vermochte, so mußte man nach einem anderen Mittelpunkt als einigendem Faktor suchen. Das konnte nur der Tempel in Jerusalem sein. "Israel" wurde jetzt endgültig eine in erster Linie religiöse Gemeinschaft, die sich geistig distanzieren konnte von den wechselnden politischen Gegebenheiten des Landes.

Der Chronist hätte den Text der Davidsverheißung in der Form von 2 Sam.7 gar nicht in sein Geschichtswerk übernehmen können, ohne die Leser bzw. Hörer seiner Zeit in tiefste religiöse Probleme zu stürzen. Er mußte den Text

⁴³ Die Relativierung des Königtums hat M.Simon, *Prophétie*, nicht gesehen, wenn er schreibt: "en fonction du Temple et de la monarchie, étroitement associés, est évidente et a été maintes fois soulignée" (S.52).

aktualisieren, auf seine Situation hin auslegen, sonst wäre er wertlos oder sogar gefährlich geworden. Gerade im Glauben an Gottes geschichtsgestaltende Kraft mußte er den Versuch einer Interpretation wagen. Er hat sich nicht ohne Geschick dieser Aufgabe gewidmet; der Versuch ist ihm ausgezeichnet gelungen.

Zum Schluß bleibt nur noch zu konstatieren, daß M.Simon in seiner Auseinandersetzung mit H.van den Bussche uneingeschränkt Recht behalten hat. Die Wiederaufnahme der These van den Bussches durch H.Gese ist nicht gerechtfertigt.

Ergebnis

Es hat sich gezeigt, daß es durchaus sinnvoll ist, den Text v.1-16 als weitgehend einheitlich zu verstehen und als sehr alt, aus der davidisch-salomonischen Zeit stammend, anzusehen. Zwei Stadien von Nachinterpretationen hat es gegeben: eine frühe deuteronomistische, etwa aus der Zeit Josias, der v.1b.11aß (das Ruhemotiv) und v.13a (die Tempelstiftung) zuzurechnen sind, und eine viel spätere, ebenfalls deuteronomistische in v.10.11aα (Israel-Interpretation).

Im Rahmen der übergeordneten Themenstellung erwies sich die Frage nach dem Sinn des Tempelbauverbotes als besonders aufschlußreich. Es zeigte sich, daß dieses Verbot nur zu verstehen ist vor dem Hintergrund der altorientalischen Königsideologie. Der Reichstempel war für einen altorientalischen König der Ort schlechthin, an dem er die Legitimation seiner Herrschaft durch die Götter und damit seine Unangreifbarkeit als König demonstrieren konnte. Wenn David in der Reichshauptstadt einen Zentraltempel für das altisraelitische Ladeheiligtum bauen wollte, dann begab er sich damit auf den Weg der altorientalischen Königsideologie und versuchte, sie mit der in Israel noch jungen, nahezu traditionslosen Institution des Königtums zu verbinden. Das Verbot für David, seinen Tempelbauplan zu verwirklichen, weist darauf hin, daß es im damaligen Israel Kräfte gegeben haben muß, die sich einer Ausdehnung der Macht des Königtums nach altorientalischem Vorbild entgegenstimmten. Andererseits gestand man dem israelitischen König - nach dem Text von 2 Sam.7 - den typisch altorientalischen Titel "Sohn Gottes" zu. An diesen widerstreitenden Tendenzen erkennt man, wie Israel in einer Zeit des tiefen politischen und religiösen Umbruchs bei der Einführung des Königtums mit den Implikationen der altorientalischen Königsideologie gerungen hat. Aus politischer Sicht blieb keine andere Wahl, als das Königtum nach dem Vorbild der Israel umgebenden Großkulturen zu übernehmen. Die überkommenen religiösen wie gesellschaftlichen Traditionen sträubten sich aber gegen die damit einhergehenden tiefgreifenden Veränderungen besonders im Blick auf die herausgehobene Stellung des Königs, die Ortsungebundenheit Gottes und die Unmittelbarkeit jedes einzelnen Israeliten zu Gott.

Die Verbindung des Königtums nach altorientalischem Vorbild mit den älteren, genuin israelitischen Traditionen war vielleicht die schwierigste, aber zugleich auch konsequenzenreichste Integrationsaufgabe, die Israel im Lauf seiner Geschichte bewältigen mußte.

E. EIN PROPHET KÜNDIGT SEIN AMT AUF (ELIA AM HOREB)¹

Eine der rätselhaftesten und geheimnisvollsten Gestalten des Alten Testaments ist der Prophet Elia. Die Faszination, die von ihm ausgeht, hat die Ausleger aller Zeiten in ihren Bann geschlagen. Wer war dieser Mann? War er der große heldenhafte Kämpfer für Jahwe, wie ihn vor allem 1 Kön.18 schildert, oder der verzweifelte, resignierte, an seiner Aufgabe zerbrochene Prophet, wie er uns in 1 Kön.19 begegnet? Der schroffe Gegensatz zwischen diesen beiden Erscheinungsbildern, der durch die Zusammenstellung beider Kapitel noch besonders hervortritt, ist in der Tat schwer auszuhalten. So kann es nicht verwundern, wenn die Mehrzahl der neueren Ausleger geneigt ist, nur eine der zwei Eliafiguren auf den historischen Elia zurückzuführen oder wenigstens die Zuordnung der Horeb- zur Karmelszene für sekundär zu halten.² Man rechnet also mit der Arbeit eines Redaktors. Aber wie ist sie einzugrenzen? Bezieht sie sich allein auf die Zusammenstellung der Kapitel 18 und 19 oder lassen sich nicht auch textliche und inhaltliche Unstimmigkeiten innerhalb des Kapitels 19 mit der Annahme redaktioneller Eingriffe gut erklären? Die Diskrepanz der Eliaüberlieferung, die jeden Leser überrascht und verwirrt, hat viele Exegeten dazu geführt, diesen zweiten Weg zu wählen und zu versuchen, Schwierigkeiten hinsichtlich des Aufbaues und des Verständnisses der Horebszene mit Hilfe literarkritischer Überlegungen aus dem Weg zu räumen.

Doch wir können uns diesen Hypothesen nicht zuwenden, ohne zuvor noch einen Blick auf die religionsgeschichtliche Situation geworfen zu haben: Die Gefahr einer religiösen Überfremdung durch das Kanaanertum prägt die ganze Eliaüberlieferung. Baal, der Herr über die Natur in ihrer segenspendenden (Regen) wie verderbenbringenden Seite (Sturm und Gewitter), hat

¹ Zuerst erschienen in *Biblica* 59, 1978, S.153-173; hier in überarbeiteter Form vorgelegt.

² "...kann K.19 nicht die Fortsetzung, sondern nur ein Gegenstück zu K.18 sein, freilich mit abweichendem Inhalt, so daß nur eine von beiden Erzählungen richtig sein kann. Man kann also K.19 nur verstehen, wenn man zuvor K.18 vergißt." (H.Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* (von Samuel bis Amos und Hosea), Göttingen, 1921², S.267). Dem hält W.Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments* 2/I, Zürich, 1946². m.E. mit Recht entgegen: "Man versteht die Ausleger, die den Gegensatz der beiden Erzählungen mit der Annahme erklären, die eine habe nichts gewußt von der anderen. Das ist jedoch keine befriedigende Auskunft. Denkende Hörer und Leser haben jedenfalls zu allen Zeiten in der überraschenden Folge der Ereignisse einen Zusammenhang gesucht" (S.382).

anscheinend bei großen Teilen der israelitischen Bevölkerung kultische Anerkennung genossen. Man wollte Jahwe dadurch nicht verdrängen, hat ihn aber faktisch in seinem Anspruch auf ausschließliche Verehrung beschnitten. Wer nun die alleinige Verehrung Jahwes in Israel verteidigte, sah sich gezwungen, das Gottesbild Jahwes so zu verändern, d.h. auszuweiten, daß auch die Elemente der Natur ihre wesensmäßige Berücksichtigung fanden. Gerade die Bewahrung der überkommenen Gottesverehrung mußte so zu einer Veränderung der bisherigen Anschauung von Gott führen, sonst wäre es nicht zu einer Integration des Neuen sondern zu einer Kapitulation vor ihm gekommen. Es wird sich zeigen, daß erst vor diesem Hintergrund das Rätselhafte von 1 Kön.19 eine für moderne Leser verständliche Auflösung erfährt.

I

Zuerst nun ein kurzer Überblick über die literarkritischen Hypothesen:

Einzelne Verse bzw. Versteile halten für sekundär:

a) v.1-3a: Gunkel³, Greßmann⁴, Jeremias⁵, Stamm⁶, Long⁷

b) v.9b-11a: Wellhausen⁸, Gunkel⁹, Greßmann¹⁰, Montgomery-Gehman¹¹, Eißfeldt¹², Snaith¹³, Mauchline¹⁴, Stamm¹⁵, Robinson¹⁶, Timm¹⁷ u.a.

³ H.Gunkel, Elias, Jahve und Baal, Tübingen, 1906 (Religionsgeschichtliche Volksbücher II,8), S.20: "Anfang überarbeitet".

⁴ H.Gressmann, Geschichtsschreibung, S.267.

⁵ J.Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen, 1965 (WMANT 10), S.65.

⁶ J.J.Stamm, Elia am Horeb, in: Studia biblica et semitica (Festschrift für Th.Chr.Vriezen), Wageningen, 1966, S.327-334. Er hält nur v.1 für ganz redaktionell; in v.2a und 3 vermutet er Spuren des ursprünglichen Textes (S.327f.).

⁷ B.O.Long, 1 Kings with an introduction to historical literature, Grand Rapids, 1984 (The Forms of the Old Testament Literature 9), S.197.

⁸ J.Wellhausen, Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testamentes, Berlin, 1963⁴, S.280 Anm.1.

⁹ H.Gunkel, Elias, S.71 Anm.33.

¹⁰ H.Gressmann, Geschichtsschreibung, S.266 und Anhang: "Textkritische Anmerkungen", S.11.

c) v.11-13aα: Horst¹⁸

d) v.15-18: Gray¹⁹; v.15aβ-17: Sekine²⁰

e) v.19-21: seit Alt²¹ allgemein anerkannt, dagegen allerdings Gray²² und Carlson.²³

Ausführlichere Thesen zur Entwicklungsgeschichte von 1 Kön.19 tragen vor:

- a) Jepsen²⁴: Er unterscheidet zunächst den Rahmen der Offenbarung am Horeb (v.9aβ.11aα.13a) von der Offenbarung selbst, die doppelt wiedergegeben sei: 1) v.9bβ.10.11aβγb.12 und 2) v.13b-18. Beide Offenbarungsberichte seien jedoch im wesentlichen sekundär.

¹¹ J.A.Montgomery - H.S.Gehman, A critical and exegetical commentary on the Books of Kings, Edinburgh, 1951 (ICC), S.313.

¹² O.Eiβfeldt, Der Gott Karmel, Berlin, 1954, S.31.

¹³ N.H.Snaith, The first and second Books of Kings, in G.A.Buttrich u.a. (eds.), The Interpreter's Bible 3, New York, 1954, S.163.

¹⁴ J.Mauchline, I and II Kings, in: M.Black/H.H.Rowley (eds.), Peake's commentary on the Bible, London u.a., 1962, S.346.

¹⁵ J.J.Stamm, Elia, S.329.

¹⁶ J.Robinson, The first Book of Kings. Commentary, Cambridge, 1972 (The Cambridge Bible Commentary 5), S.221.

¹⁷ St.Timm, Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9.Jahrhundert v.Chr., Göttingen, 1982 (FRLANT 124), S.107.

¹⁸ Fr.Horst, Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten, in: EvTh 20, 1960, S.193-205, hier S.196. Den ganzen Abschnitt v.11-14 hält für sekundär H.Schmoldt, Elias Begegnung mit Jahwä (1 Kön 19,9-14), in: Biblische Notizen 43, 1988, S.19-26.

¹⁹ J.Gray, I & II Kings. A commentary, London, 1970². (Old Testament Library) S.374.410.

²⁰ M.Sekine, Elias Verzweigung - Erwägungen zu 1.Kö XIX, in: Annual of the Japanese Biblical Institute 3, 1977, S.52-68, hier: S.63.

²¹ A.Alt, Die literarische Herkunft von I Reg 19,19-21, in: ZAW 32, 1912, S.123-125.

²² J.Gray, Kings, S.405.411.

²³ R.A.Carlson, Élie à l'Horeb, in: VT 19, 1969, S.416-439, hier S.439.

²⁴ A.Jepsen, Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte, München, 1934, S.62-64.

Kap.19 müsse vor Kap.17, ganz an den Anfang des Eliakomplexes gestellt werden. Hinter einer jetzt verlorengegangenen Erzählung über die Verfolgung der Jahvenabis durch Isebel habe die Flucht Elias an den Horeb gestanden (19,2-9a.11a.13-14), die geendet habe mit dem ebenfalls verlorengegangenen Auftrag Jahves an Elia, Ahab die Trockenheit anzusagen. Dann weiter mit Kap.17 und 18.

- b) Fohrer²⁵: Er konstatiert drei ursprünglich selbständige Elia-Erzählungen (die Horebszene v.3b.8b⁺.9-12.13ab α , die Berufung Elis as v.19-21 und die Stärkung durch den Engel v.4a.5a.7-8a.8b⁺). Durch Übertragung aus dem Elisa-Erzählungskranz seien die Verse 15a β -18 hinzugekommen. Später habe ein Sammler diese Einzelerzählungen zusammengefaßt und redaktionell verknüpft (v.1-3a.4b.5b-6.13b β -15a α). Schließlich hätten sich noch insgesamt sechs Glossen eingeschlichen (in den Versen 9-11.14.15.16).
- c) Steck²⁶: Er arbeitet drei Erzählungsstufen heraus: Die erste liege in v.3a β -6 vor, allerdings nur mehr fragmentarisch. Sie sei durch einen "redaktionellen Erzähler" mit Hilfe von v.1-3a α an den Erzählungszusammenhang Kap.17f. angeschlossen worden. Zu dieser redaktionellen Erzählschicht seien dann das in sich einheitliche Stück v.9+.11+.12-18 und die Verse 7-8 hinzugetreten. Zum Schluß sei noch die umfangreiche Glosse v.9b β -11a α eingefügt worden.
- d) Eine Kombination aus Fohrers und Stecks Analyse legt Rehm²⁷ vor. Zuerst erkennt er in v.3b-6 eine selbständige Erzählung "Elia in der Wüste", zu der möglicherweise auch schon die Verse 1-3a ursprünglich zugehörten, wenn sie nicht später als redaktionelle Klammer mit dem vorangehenden Text angefügt worden seien. Im Haupttext trennt er die Horebszene v.8b-13a wegen ihrer anderen Intention (Mäßigung des Propheten) vom Corpus der neuen Auf-

²⁵ G.Fohrer, Elia, Zürich, 1957 (AThANT 53), S.19ff.36ff.42.44. In seinem späteren Buch: Die Propheten des Alten Testaments. Band 7: Prophetenerzählungen, Gütersloh, 1977, geht Fohrer nur noch von zwei Grunderzählungen mit Zusätzen aus und behandelt die Berufung Elis as gesondert.

²⁶ O.H.Steck, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, Neukirchen, 1968 (WMANT 26), S.20-28. Ihm schließt sich Fr.-L.Hossfeld, Die Sinaiwallfahrt des Propheten Elia. Gedanken zu 1 Kön 19,1-18 anlässlich der Sinaiekkursion des Studienjahres der Dormition Abbey 1978/79 in: Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift 54, 1978, S.432-437, unausgesprochen an.

²⁷ M.Rehm, Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg, 1979.

träge (v.15-18), die auf ein umfassendes Strafgericht hinzielten. Dabei seien die zwei Aufträge zur Königssalbung ursprünglich an Elisa ergangen, dann später auf Elia übertragen und um den Auftrag zur Salbung Elisas erweitert worden. Die einzelnen Einheiten seien durch redaktionelle Zusätze miteinander verknüpft und nur geringfügig deuteronomistisch überarbeitet worden.

- e) Seybold²⁸: Er hält es für wahrscheinlich, daß in v.3-8 eine ursprünglich eigenständige Einzelüberlieferung vorliege, deren Umfang sich jedoch nicht mehr sicher feststellen lasse, da die Verse 7 und 8 schon an die Horebszene heranführten. An dieser Einzelüberlieferung baue die in sich einheitliche Horebszene v.8(9)-18 weiter. Schließlich sei das Ganze durch v.1-2 redaktionell mit Kap.18 verbunden worden.

- f) Hentschel²⁹: Er geht auf der Ebene der schriftlichen Überlieferung von einer einzigen Grunderzählung, der Horebszene (v.3aß-9a.11aß-15aß¹.18), aus, die zwei Ergänzungen durch v.15aß².b.16-17 (Aufträge, aus der Eliatradition übernommen) und durch v.9b-11aa (erster Dialog) erfahren habe. Diese erweiterte Horebszene sei sodann durch die redaktionelle Überleitung in v.1-3aα mit der vorangehenden Dürreerzählung verbunden worden. Nirgendwo im Text erkennt Hentschel Spuren einer deuteronomistischen Redaktion. Auf der Stufe der mündlichen Überlieferung sondert er (ohne endgültige zeitliche Prioritätensetzung) das Gespräch Elias mit Jahwe (v.13b-15a⁺.18) von der Theophanie (v.9a.11aß-13a) ab, die ihrerseits durch eine spätere Zufügung der Negationen in v.11aß-12a und der "Stimme" in v.12b und 13b interpretierend verändert worden sei.

- g) Würthwein³⁰: In viele kleine und kleinste Einheiten zergliedert er den Textkomplex v.1-18: 1. Am Anfang habe eine Wallfahrtslegende gestanden, deren Ende später weggefallen sei (v.3aα+ßb.4a.5-7+.8abα+ß.9abß.11aα+.13+). 2. Eine erste deuteronomistische Überarbeitung (DtrP) habe mit Hilfe der Verse 1-3aα+ die Wall-

²⁸ K.Seybold, Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1. Könige 19, in: EvTh 33, 1973, S.3-18, hier S.5-7.

²⁹ G.Hentschel, Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung, Leipzig, 1977 (Erfurter Theol. Studien 33).

³⁰ E.Würthwein, Die Bücher der Könige. 1.Kön.17 - 2.Kön.25 übersetzt und erklärt, Göttingen, 1984 (ATD 11,2).

fahrtslegende an das Kapitel 18 angeschlossen. 3. Ein späterer, ebenfalls deuteronomistischer Redaktor (DtrN) habe die Klage Elias (v.4b.13bß.14) dazwischengeschaltet. 4. Die Erzählung von der Theophanie (v.11aα+ßb.12.13aα) sei eine eigene, sekundär eingeschobene Einheit, die vielleicht die ursprüngliche Theophanie am Ende der Wallfahrtslegende verdrängt habe. 5. Der erste Dialog in v.9bαγ.10 sei eine sekundäre Voraussetzung des zweiten und damit ebenfalls ein späterer Zusatz. 6. Wieder einem eigenen Verfasser zuzuschreiben sei schließlich der Schlußabschnitt v.15-18, die Androhung des Strafgerichtes an Israel. Dabei seien Elisatraditionen auf Elia übertragen worden.

Alle diese literarkritischen Beobachtungen und Erwägungen bestreitet Carlson in seinem schon genannten Aufsatz rundheraus und radikal. Er postuliert demgegenüber die volle Einheitlichkeit des Kap.19 incl. der Verse 19-21.

Die bisher aufgeführten literarkritischen Positionen sollen hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Die Vielzahl und die teilweise große Unterschiedlichkeit³¹ der angebotenen Lösungsversuche zeigen jedoch deutlich an, daß man von einer allseits befriedigenden Antwort auf die vom Text aufgeworfenen Fragen weit entfernt ist. Auch müssen sich die genannten Autoren fragen lassen, ob ihre Versuche, das Rätselhafte des Kap.19 mittels literarkritischer Konstruktionen zu lösen, in jedem Fall auch wirklich das Interesse, die besondere Absicht der jeweiligen Redaktion, aufzuzeigen vermögen. Die Beobachtung und Konstatierung von vermeintlichen oder echten Unstimmigkeiten im Text ist ja nur der erste Schritt. Der zweite wäre, das Warum der redaktionellen Eingriffe zu klären. Ohne den zweiten Schritt bleibt der erste bloße Vermutung. Erst beide zusammen können einer literarkritischen These Wahrscheinlichkeit verleihen.

Nach dem bisherigen Stand der Forschung scheint es, als ob literarkritische Erwägungen allein nicht geeignet seien, der Verständnisschwierigkeiten in 1 Kön.19 Herr zu werden. Hilft nun das Fragen nach der Form des Abschnittes weiter?

Gunkel und Greßmann hatten die Gotteserscheinung am Horeb eine Sage genannt. Diese Charakterisierung, die durchaus Richtiges sah, war jedoch so

³¹ In einem Fall werden aufgrund der gleichen Beobachtungen (Wiederholung im Text) genau gegenteilige Schlußfolgerungen gezogen: E.Würthwein, *Elijah* (Wiederaufnahme als Zeichen eines sekundären Eingriffes) und R.A.Carlson, *Elie* (Wiederholung als typisches Stilmittel der ursprünglichen Erzählung).

allgemein, daß sie geradezu dazu verlockte, Historisches von Unhistorischem, Echtes von Zugewachsenem scheiden zu wollen, d.h. sie führte wieder hin zu literarkritischen Überlegungen. Eingehender haben erst wieder Steck und Seybold den Text unter formkritischen Gesichtspunkten befragt.

Steck³² erkennt in 1 Kön.19 einzelne Elemente eines Rechtsverfahrens wieder:

- 1) Stehen vor Jahwe (v.11) - Vorbringen einer Rechtssache
- 2) Eröffnungsfrage (v.13) - Frage nach dem Begehren des Rechtssuchenden
- 3) Klage Elias (v.14) - Anklage in Form eines Geschädigtenberichtes und Hinweis des Klägers auf sein tadelloses Verhalten
- 4) Salbungsaufträge (v.15-18) - Urteilsfolgebestimmung.

Seybold³³ lehnt die Formanalyse Stecks ab. Er fügt einzelne Züge des Textes zu einer Gesamtform "Audienzzeremoniell" zusammen:

- 1) die doppelte Anrede durch das zum Propheten kommende Wort Jahwes
- 2) Jahwe in persönlicher Anwesenheit
- 3) das zweimalige Vorbringen des Anliegens
- 4) der Bescheid zu warten
- 5) die Gotteserscheinung in Vision und Audition mit kosmischem Geleit
- 6) die neue Beauftragung samt Mitteilung der von höchster Instanz getroffenen Entscheidung.

³² O.H.Steck, Überlieferung, S.120f.Anm.3. Bei den Rechtstermini bezieht er sich auf H.J.Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, Neukirchen, 1964 (WMANT 14).

³³ K.Seybold, Elia, S.8ff.

Die einleitende Frage Gottes "Was tust du hier?" nennt er die "Eröffnungsfrage".

Zu beiden Formanalysen bleiben Fragen offen: Mit Seybold kann man zweifeln, ob die Rechtskategorien, die Steck an 1 Kön.19 heranträgt, dem Text auch wirklich adäquat sind. Seybold seinerseits kann die feste Form eines Audienzzeremoniells in anderen alttestamentlichen Texten nicht schlüssig nachweisen.³⁴

Sieht man einmal alle drei Formbestimmungen zusammen, so läßt sich feststellen: Alle drei Formen, ob Sage, Rechtsverfahren oder Audienzzeremoniell, haben jeweils in einer bestimmten Hinsicht ihr Recht, doch bleiben alle drei - auch die beiden letzteren - zu allgemein, als daß sich mit ihrer Hilfe der Inhalt des Textes eindeutig bestimmen ließe: Eine Sage kann ganz verschiedene Inhalte haben, ebenfalls ein Rechtsverfahren (welche Prozeßmaterie liegt vor?) oder ein Audienzzeremoniell (welches ist der Zweck der Audienz?). Selbst wenn man - was unsinnig wäre - alle drei Formen kombinieren wollte (ein Audienzzeremoniell mit Rechtscharakter, in Form einer Sage dargeboten), so könnte man trotzdem noch immer nicht den Inhalt des Kapitels eindeutig festlegen und bewerten. Es bliebe noch immer Raum für mehrere, verschiedene Deutungen.

Weder mit Hilfe der literar- noch der formkritischen Methode allein lassen sich also in 1 Kön.19 die Schwierigkeiten, die der Text unserem Verständnis entgegenbringt, zur allseitigen Befriedigung ausräumen. Trotzdem hat die Anwendung der Formkritik zu einigen wichtigen Teilergebnissen geführt: a) Man würde die Intention des Kapitels von vornherein mißverstehen, wenn man es in erster Linie unter historischen, biographischen Gesichtspunkten

³⁴ Auch sein Vergleich mit dem altbabylonischen/assyrischen Audienzzeremoniell (S.8 Anm.30) kann nicht voll überzeugen; denn einige wichtige Details dieses Zeremoniells haben keine Parallele in unserem Text:

- a) Es gibt zwischen Prophet und Gott keine Zwischeninstanz, bei der eine Audienzurlaubnis eingeholt werden müßte. Die Audienz in 1 Kön.19 beginnt daher auch bereits in v.9 und nicht erst in v.11.
- b) Das leise Wehen in v.12 ist Höhepunkt der Theophanie und keineswegs zu vergleichen mit "einer stillen, durch Flüstern ausgefüllten Beratungspause vor der Entscheidung" (so K.Seybold, Elia, S.8 Anm.30).
- c) Im Gegensatz zu einer Audienz vor dem König hat die Theophanie in 1 Kön.19 selbst Aussagefunktion, Antwortcharakter auf das Anliegen Elias. Seybold hat Recht, wenn er die Horebszene eine Audienz des Propheten bei Gott, seinem Auftraggeber, nennt. Die von ihm beigezogene Form des altbabylonischen/assyrischen Audienzzeremoniells bietet jedoch keine weitere Hilfe zum Verständnis des Textes.

beurteilen wollte. Darin ist Gunkel und Greßmann zuzustimmen. b) Dem Kapitel liegt ein - wie auch immer gearteter - Rechtscharakter zugrunde. Das ist mit Steck gegen Seybold festzuhalten, nur fragt es sich, ob die einzelnen Rechtskategorien, die Steck an den Text heranträgt, dem Text auch wirklich entsprechen. c) Da eine Audienz des Propheten bei seinem Gott vorliegt, muß es, wie bei den anderen prophetischen Audienzberichten auch, um ein zentrales Thema gehen, "das für das Selbstverständnis der Prophetie von höchster Bedeutung ist"³⁵. Diese Teilergebnisse sind festzuhalten, auch wenn man feststellen muß, daß die Anwendung der Formkritik ebenfalls die Rätsel des Textes nicht zur allseitigen Zufriedenstellung gelöst zu haben scheint.

Da weder Literar- noch Formkritik zur Erhellung des Textes voll genügen, sollen hier beide Methoden durch eine neue Fragestellung ergänzt werden: Es soll gefragt werden nach der *Intention* - zunächst der einzelnen Sinnabschnitte der Horebszene v.9-18 für sich selbst und untereinander, dann der gesamten Szene und zum Schluß der restlichen Teile des Kapitels. So lassen sich dann vielleicht auch neue Antworten auf die alten literarkritischen Fragen finden.³⁶

II

Um die einzelnen Sinnabschnitte richtig gegeneinander abzugrenzen, soll die ganze Passage v.9-18 zunächst kurz aufgegliedert werden:

- | | | |
|---|--------|---|
| A | 9a | Situationsangaben (Ort, Person, Zeit) |
| B | 9b-10 | 1.Dialog: |
| | 9b | 1.Rechenschaftsverlangen Gottes |
| | 10 | 1.Antwort Elias: |
| | 10a | a) Charakterisierung des eigenen Handelns in der Vergangenheit |
| | 10b | b) Charakterisierung des Handelns des Volkes in der Vergangenheit |
| | 10c | c) Ergebnis aus beiden für Elia |
| C | 11-13a | Theophanie: |

³⁵ K.Seybold, Elia, S.9.

³⁶ Damit wird genau der umgekehrte Weg beschritten, wie Steck ihn gegangen ist: Er hat erst die Überlieferung analysiert und dann nach dem Bezug zur Zeitgeschichte gefragt.

- | | |
|---------|--|
| 11a | Auftrag an Elia |
| 11b-12b | Theophanieerscheinungen: |
| 11b | a) Sturm (neg.) |
| 11c | b) Erdbeben (neg.) |
| 12a | c) Feuer (neg.) |
| 12b | d) Stimme des leisen Wehens |
| 13a | Ausführung des Auftrages durch Elia |
| | |
| D | 13b-14 2.Dialog: |
| | 13b 2.Rechenschaftsverlangen Gottes |
| | 14 2.Antwort Elias - wie oben - |
| | |
| E | 15-16 Schlußauftrag an Elia: |
| | 15 a) Salbung Hasaels |
| | 16a b) Salbung Jehus |
| | 16b c) Salbung Elisas |
| | |
| F | 17-18 Gottes Handeln an Israel in der näheren Zukunft: |
| | 17 a) Strafe |
| | 18 b) Verschonung |

Nun soll der Sinn, die Intention jedes Teilabschnittes für sich und im Zusammenhang mit den anderen bestimmt werden:

1) Der 1.Dialog

Gott eröffnet den Dialog mit dem Sätzchen: mh-lk ph 'lyyhw. Was hat es zu bedeuten? Die Benennung in der Gliederung hat schon angedeutet, daß die Bezeichnung "Eröffnungsfrage"³⁷ wie auch "Frage nach dem Begehren des Rechtssuchenden"³⁸ zu harmlos ist. Hier geht es um mehr, um Wichtigeres. Gray³⁹ übersetzt zutreffend: "What is your business here, Elijah?" und Montgomery-Gehman⁴⁰ interpretieren sachgemäß: "... for there is more for

³⁷ K.Seybold, s.oben.

³⁸ O.H.Steck, s.oben.

³⁹ Kings, S.406.

⁴⁰ Kings, S.314. Gleichartig J.Fichtner, Das erste Buch von den Königen übersetzt und ausgelegt, Stuttgart, 1964 (Die Botschaft des Alten Testaments 12/I), S.287.

him to do elsewhere than in the Mount of God". Ebenso Rust⁴¹: "Sie enthält aber/auch einen Tadel: Was tust du hier, hier am Horeb, in der Ferne? Ist dein Platz nicht in Israel, gegenüber Ahab und Isebel?" Das kleine Wörtchen *ph* ist nicht unwichtig, obwohl es gern übersehen wird. "Was tust du *hier*?", fragt Gott seinen Propheten. Ein Prophet ist im AT nie um seiner selbst willen da - das wäre ein Unding. Er ist der Gesandte und Beauftragte Jahwes für sein Land und Volk. Durch den Propheten kann und soll man den Willen Gottes erfragen. Andere Wege und Möglichkeiten, das zu erreichen, vor allem Zauberei und Magie aber auch Orakelbefragung, sind verboten bzw. werden unterdrückt - zumindest zu der Zeit, in der es die Kette der Propheten gab. Elia aber hat das Land verlassen. So hat das Volk keine Möglichkeit mehr, den Willen seines Gottes zu erfragen, und Gott seinerseits fehlt nun das Sprachrohr, der Stellvertreter, um seinen Willen - und sei es Gericht - seinem Volk kundzutun. *Ein Land ohne Prophet ist wie ein Land ohne Gott!* Elia hatte schon einmal das Land verlassen - zur Zeit der großen Trockenheit -, aber damals war das geschehen im Auftrag Gottes als Strafe für das Volk: Gott wollte nicht mehr zu seinem Volk reden und zog deshalb seinen Propheten zurück. Aber diesmal hat Elia aus eigenem Antrieb Land und Volk, d.h. seinen Aufgabenbereich verlassen. Das war ein Akt von großer Tragweite; denn das Verhältnis Jahwe - Israel wurde dadurch, wenn auch nur momentan, gestört, unterbrochen. Es ist nur natürlich, wenn Gott für diese Handlung seines Propheten Rechenschaft verlangt: "Was tust du *hier*, Elia?"

Elia hat den Hintergrund dieser Frage durchaus verstanden. Daher stellt er zunächst fest, daß er auftragsgemäß - und engagiert - als Prophet in Israel gewirkt habe. Sodann rechtfertigt er das Verlassen seines Wirkungsbereiches mit einer scharfen Anklage gegen das Volk: Israel habe den Bund⁴² verlassen, die Altäre Jahwes niedergerissen und seine Propheten mit dem Schwert getötet. Er sei als einziger übriggeblieben, und auch ihm trachte man nach dem Leben. Eine weitere Tätigkeit als Prophet in Israel ist also nach den Worten Elias unmöglich. Es ist anscheinend gar nicht so sehr die Lebensge-

⁴¹ H.Rust, Elia am Horeb. 1.Kön 19, in: EvTh 5, 1938, S.443-451, hier S.446/447. Im gleichen Sinn übersetzt auch O.Eißfeldt, Gott Karmel, S.31: "Was hast du hier zu suchen, Elia?" S.J.DeVries, 1 Kings, Waco, 1985 (Word Biblical Commentary 12), weist dem v.9 in diesem Sinn eine Schlüsselstellung für das Verständnis der ganzen Erzählung zu (S.235.237).

⁴² Ob der Begriff *brytk* in v.10 und 14 ursprünglich ist oder von der deuteronomistischen Redaktion zur Verdeutlichung und Verstärkung eingebracht wurde, kann hier außer Betracht bleiben, da sich die Intention der Anklage Elias dadurch nicht verändert. Zur Diskussion siehe R.M.Frank, A Note on 3 Kings 19,10.14, in: CBQ 25, 1963, S.410-414.

fahr, in der er schwebte, die Elia bedrückt, sondern die offenbare Sinnlosigkeit, weiter in einem Volk als Prophet aufzutreten, das weder von Gott noch von seinen Propheten mehr etwas wissen will. Elia erklärt vor Gott seine Mission als Prophet für gescheitert. Er habe deshalb sein Amt auch aufgegeben und das Land verlassen.

Besonderes Gewicht erhält die Anklage Elias noch dadurch, daß er sie ausgerechnet am Horeb, am Gottesberg, vorbringt.⁴³ Am heiligen Berg der Tradition, am Berg des Bundesschlusses konstatiert Elia den Bundesbruch.⁴⁴ Er sieht nicht einmal mehr die Möglichkeit der Fürbitte für das Volk - eine ansonsten vornehme Aufgabe des Propheten.⁴⁵ Auch darin zeigt sich, daß er willens ist, sein Amt restlos und unwiderruflich aufzugeben. War Mose am Horeb der Fürsprecher und Vermittler des Bundes, so ist Elia hier der Ankläger und Aufkündiger des Bundes.⁴⁶

2) Die Theophanie

Elia hat eine massive Anklage vorgebracht, die impliziert, daß die Geschichte Gottes mit seinem Volk an ein Ende gekommen ist: "Israel hat deinen Bund verlassen." Wie wird Gott sich dazu stellen? Läßt sich die folgende Theophanie als Antwort auf diese Anklage verstehen?

Um die Theophanie richtig in den Zusammenhang des Textes einzuordnen und in ihm zu verstehen, haben wir zuerst einmal nach ihrem Sinn in sich selbst zu fragen: Was mag ein Mensch des alten Orients empfunden haben,

⁴³ M.Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Darmstadt, 1963, S.29 Anm.5, hält das Wort "Horeb" in v.8 für einen deuteronomistischen Zusatz. Ob aber im ursprünglichen Text nur "Gottesberg" oder zusätzlich auch "Horeb" oder gar "Sinai" gestanden hat, ist hier ohne Belang, solange nur klar bleibt, daß der Berg der Sinaitradition, des Bundesschlusses, gemeint ist.

⁴⁴ Daß die Trägerkreise der Eliaüberlieferung mit der Sinaitradition im allgemeinen vertraut waren, wird hier vorausgesetzt. Zur Parallelisierung Mose - Elia siehe im einzelnen: G.Fohrer, Elia, S.48f.; J.Jeremias, Theophanie, S.112; O.H.Steck, Überlieferung, S.110-125; R.A.Carlson, Élie, S.431f.435.

⁴⁵ Siehe J.Jeremias, Die Vollmacht des Propheten im Alten Testament, in: EvTh 31, 1971, S.305-322, hier S.308f.

⁴⁶ Genau gegenteilig G.Bardy, E.Boismard u.a. (Hrsg.), Élie le Prophète I, Paris, 1956, S.65: "Voulant sauvegarder l'Alliance et rétablir la pureté de la foi, il va à l'endroit où l'Alliance a été conclue, et où le vrai Dieu s'est révélé aux Pères". Diese Auffassung wird der harten Konstatierung des Abfalls Israels und des Scheiterns der eigenen prophetischen Mission, die in der Antwort Elias an Gott zum Ausdruck kommt, nicht gerecht.

wenn er von einem Sturm hörte, der Felsen zerschlägt, von Erdbeben und Feuer? Hier ist ein Gott am Werk! In der erschreckenden, gewalttätigen Seite der Naturkräfte hat der Mensch dieser Zeit genauso seine Götter erkannt wie in der Segen, Fruchtbarkeit, Wohlergehen schaffenden, etwa dem milden, erquickenden Regen. Überall in der Welt des Alten Orients gab es solche Natur- und Wettergottheiten. Eine ganz besondere Rolle spielte der Regen- und Gewittergott Baal-Hadad im ugaritischen Pantheon. Er scheint hier sogar die oberste Gottheit El an Macht und Einfluß überflügelt zu haben. Die häufige Nennung und Erwähnung des Gottes Baal im Alten Testament zeigt deutlich an, daß man diesen Gott weit über den Bereich Ugarits hinaus anscheinend in ganz Palästina gekannt und verehrt hatte. Es ist wohl sicher kein Zufall, daß die Charakteristika der Theophanie in 1 Kön.19 genauso gut auf Baal-Hadad zutreffen könnten: Er ist Herr über den Sturm, läßt den Donner grollen und schleudert Blitze. Bei seinem Auftreten und beim Ertönen seiner Stimme erbeben die Berge.⁴⁷

Die Nähe der Theophanieschilderung in 1 Kön.19 zu ugaritischen Vorstellungen wird noch deutlicher durch einen Vergleich mit Psalm 29:⁴⁸

- v.3: Die Stimme Jahwes über den Wassern,
- der Gott der Glorie hat gedonnert -,
Jahwe über gewaltigen Wassern.

⁴⁷ Textbelege bei W.Beyerlin (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen, 1975, S.227.232 und der ganze Abschnitt "Baal als Gewittergott" S.238f. Belege ebenfalls bei J.Jeremias, Theophanie, S.85-87. Die Charakteristika der Beziehung zwischen Jahwe und Baal beschreibt ausführlich F.M.Cross, Yahweh and Ba'al, in: ders., Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel, Cambridge/Mass., 1973, S.147-194. Er kommt zu der programmatischen Feststellung: "As a matter of fact, any discussion of the language of theophany in early Israel must begin with an examination of the Canaanite lore" (S.147).

⁴⁸ Der Vergleich der Theophaniedarstellung in 1 Kön.19 mit diesem Psalm erscheint mir ergiebiger als der mit der Sinaitheophanie in Ex 19 und 33. So ebenfalls Chr.Macholz, Psalm 29 und 1. Könige 19. Jahwes und Baals Theophanie, in: R.Albertz u.a. (Hrsg.), Werden und Wirken des Alten Testaments (FS C.Westermann zum 70.Geb.), Göttingen/Neukirchen-Vluyn, 1980, S.325-333. Zu Ps 29 allgemein siehe S.Mittmann, Komposition und Redaktion von Psalm XXIX, in: VT 28, 1978, S.172-194 (Lit.)
In der Übersetzung des Psalms folge ich J.Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen, Göttingen, 1987 (FRLANT 141), S.31.

- v.4: Die Stimme Jahwes voll Kraft,
die Stimme Jahwes voll Majestät.
- v.5: Die Stimme Jahwes beim Zerschlagen von Zedern,
schon hat Jahwe die Zedern des Libanon zerbrochen;
- v.6: er hat den Libanon hüpfen lassen wie ein Kalb
und den Sirjon wie einen jungen Wildstier.
- v.7: Die Stimme Jahwes beim Zerschlagen von (Felsen,
schon hat Jahwe Felsgestein zerbrochen)
mit Feuerflammen.
- v.8: Die Stimme Jahwes kann die Wüste in Wehen versetzen,
schon hat Jahwe die Wüste Qadesch in Wehen versetzt.
- v.9: Die Stimme Jahwes kann mächtige Bäume durcheinanderwirbeln,
schon hat (Jahwe) Wälder abgeschält.
Aber in seinem Palast ruft ein jeder: Glorie!

Die Ähnlichkeit der Theophanie-Begleiterscheinungen von 1 Kön.19 zu diesem Psalm fällt sofort ins Auge: Sturm, der Bäume ausreißt und Felsen zerbricht; Erbeben der Berge; Feuer. Erstaunlich ist nur, daß alle diese Erscheinungen in Ps 29 nicht von Jahwe selbst sondern von seiner Stimme ausgehen, während von der Stimme Jahwes in 1 Kön.19 genau das Gegenteil ausgesagt wird, doch dazu später. Die Verwandtschaft dieses Psalms aber mit ugaritischen Vorbildern kann als erwiesen gelten.⁴⁹ Der Dichter des Ps 29 wollte

⁴⁹ Siehe H.L.Ginsberg, *The Ugaritic texts*, Jerusalem, 1936, S.129-131; ders., *A Phoenician hymn in the Psalter*, in: *Atti del Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Roma 23-29 Settembre 1935, Rom, 1938, S.472-476; Th.H.Gaster, *Psalm 29*, in: *JQR* 37, 1946/47, S.55-65; F.M.Cross Jr., *Notes on a Canaanite psalm in the Old Testament*, in: *BASOR* 117, 1950, S.19-21; ders., *Yahweh and Ba'l*, S.151-156; J.Jeremias, *Theophanie*, S.30; W.H.Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, Berlin, 1966², S.55-58; A.Fitzgerald, *A note on Psalm 29*, in: *BASOR* 215, 1974, S.61-63; W.Beyerlin, *Textbuch*, S.238; Chr.Macholz, *Psalm 29 und 1. Könige 19*, S.327; K.Seybold, *Die Geschichte des 29. Psalms und ihre theologische Bedeutung*, in: *ThZ* 36, 1980, S.208-219; J.Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Daß die Ähnlichkeiten zwischen Ps 29 und ugaritischer Dichtung allgemein übertrieben würden*, meint B.Margulis, *The Canaanite origin of Psalm 29 reconsidered*, in: *Biblica* 51, 1970, S.332-348. Dieser Einwendung widerspricht jedoch M.Dahood in L.R.Fisher (Hrsg.), *Ras Shamra Parallels I*, Rom, 1972 unter II 271e; 289e; 328f; 545h.

jedoch nicht einfach bloß nachahmen, er wollte polemisieren: Nicht Baals Stimme ist es, die über den Wolken, über den Wassern donnert, sondern die Stimme Jahwes. Nicht Baal beherrscht die Natur rings um Israel sondern Jahwe, der Gott Israels seit Anbeginn seiner Geschichte. Der Psalmdichter verteidigt den alten Gott Israels gegen den neuen Eindringling, jedoch so, daß er dessen Rechte für Jahwe beansprucht. "Was Baals Reich war, wird Jahves Herrschaftsgebiet..."⁵⁰

Doch auch ohne direkte Abhängigkeit von ugaritischen Quellen, wie sie oben auf dem Weg über Ps 29 in Erwägung gezogen wurde, ist der Sinn, die Absicht der Theophanieschilderung in 1 Kön.19 eindeutig: Jahwe wird dargestellt als Gewittergott mit den auch im Alten Testament typisch gewordenen Attributen Sturm, Erdbeben, Feuer (s. Ps 18,8-15; 50,3; 77,19; 97,1-5; Jes 28,2; 29,6; 30,30; Nah 1,3-6). Diese Attribute erheben Jahwe zum Konkurrenten, zum Feind der anderen Gewittergötter der altorientalischen Umwelt. Die Polemik gilt in erster Linie Baal-Hadad, weil er derjenige Wettergott war, den Israel zur Zeit Elias am besten kannte und der Israel am meisten bedrängte.

Damit wäre jedoch die Intention der Theophanie in 1 Kön.19 noch nicht voll erfaßt. Jahwe ist ja hier gar nicht Sturm, Erdbeben oder Feuer, und man könnte ergänzen: Donner und Regen, das wird ausdrücklich vermerkt. Er herrscht über sie. Jahwe ist im Grunde viel mehr als ein Gewittergott. Seine Macht ist nicht auf diesen Bereich der Natur einzugrenzen, wie das bei Baal-Hadad der Fall ist. Um diesen Gegensatz ganz augenfällig zu machen, redet in 1 Kön.19 Jahwe eben nicht im Donner, wie das von Baal gerne ausgesagt

Forschungsgeschichte und weitere Literatur bei J.L.Cunchillos, *Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la Fe de Israel a su entrada en Canaan*, Valencia, 1976 (Institución San Jerónimo 6); O.Loretz, *Psalm 29. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht*, Soest, 1984 (Akad. Bibliothek 2) und C.Kloos, *Yhwh's combat with the sea. A canaanite tradition in the religion of ancient Israel*, Amsterdam/ Leiden, 1986. Über Ugarit hinaus findet Fr.Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion*, Berlin, 1970 (BZAW 118), zwei weitere Anklänge in einem Marduk-Hymnus und einem Bruchstück des Gilgamesch-Epos, A.Malamat, *The Amorite background of Psalm 29*, in: ZAW 100, 1988 Supplement, S.156-160, zusätzlich eine inhaltliche Beziehung zu einer Gründungsinschrift des Königs Jahdun-Lim von Mari, so daß die traditionsgehistorischen Ursprünge dieses Psalms bis in das mittel-bronzezeitliche Mesopotamien reichen könnten.

⁵⁰ O.Eissfeldt, *Jahwe und Baal*, in: *Kleine Schriften I*, S.1-12, hier S.9. Im gleichen Sinn auch H.-J.Kraus, *Psalmen 1.Teilband*, Neukirchen, 1978⁵ (BK XV/1), z.St.

wird⁵¹ und von daher polemisch auch im Alten Testament Eingang gefunden hat.⁵² Jahwe redet in "der Stimme eines leisen Wehens"⁵³ - schärfer kann man den Gegensatz zur Donnerstimme wohl nicht ausdrücken. Man könnte aufgrund dessen von zwei Entwicklungsstufen der Baalspolemik in den Elia-Geschichten sprechen: 1. Bestimmte Eigenschaften kommen nicht Baal zu sondern Jahwe (z.B. das Regenspenden in der Dürreerzählung, Heilung bei der Auferweckung des Knaben und in 2 Kön.1). 2. Jahwe ist mehr, größer, anders als die Naturgötter. Seine Eigenschaften und Fähigkeiten heben sich von den ihrigen klar ab. (Dazu ist wohl der beißende Spott Elias in der Karmelszene zu rechnen und unsere Theophanie.) Der 3.Schritt in dieser Auseinandersetzung, die Konsequenz aus den beiden ersten, ist erst in den exilischen Schriften getan worden: Die fremden Götter sind alle "Nichtse" (DtJes und Gen 1).

Nachdem so der Sinn der Theophanie in sich deutlich geworden ist, ist wieder zurückzufragen: Was bezweckt diese Theophaniedarstellung im Rahmen einer Audienz, die Jahwe Elia gewährt, und dessen Konstatierung, daß das Bundesvolk den Bund aufgekündigt habe, daß er als letzter Jahweprophet sich daraufhin zurückgezogen habe, ja sterben wolle, weil jede Weiterarbeit als Prophet sinnlos geworden sei?

Der Resignation Elias setzt Jahwe eine Demonstration seiner Macht entgegen: Baal ist ohnmächtig. Mir muß die Natur gehorchen. Ich habe Macht über sie. Mein ist die Herrschaft. Niemand, weder Gott noch Mensch, kann sich mir gegenüber behaupten. Jahwe demonstriert massiv, daß die Macht-

⁵¹ Th.H.Gaster, Psalm 29, zitiert S.60:
 "When Baal opens a rift in the clouds,
 When Baal gives forth his holy voice,
 When Baal keeps discharging the utterances of his lips
 His holy voice convulses the earth..."
 S.61:

"Who giveth forth his voice in heaven like Hadad,
 And the mountains quake at his voice".

Weitere Texte und Textverweise s. bei J.Jeremias, Theophanie, S.86 und S.89, und ders., Das Königtum Gottes in den Psalmen, S.41-44.

⁵² s. Ps 29, aber auch Ps 18,14; Am 1,2 u.ö.

⁵³ Zur Deutung dieser Stelle s. J.Jeremias, Theophanie, S.112-115; K.Seybold, Elia, S.13 Anm.48; J.Lust, A gentle breeze or a roaring thunderous sound?, in: VT 25, 1975, S.110-115; ders., Elijah and the theophany on Mount Horeb, in: Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 41, 1976, S.91-100; G.Hentschel, Die Elijaerzählungen, S.183f. M.Buber - Fr.Rosenzweig, Bücher der Geschichte, Köln, 1955, übersetzen: "eine Stimme verschwebenden Schweigens".

verhältnisse anders sind, als Elia und ein Großteil des Volkes denken. Wenn demnach in Israel Abfall und Bundesbruch herrschen, dann geschieht das, nicht weil Jahwe es nicht verhindern kann, sondern weil er das Volk bewußt gewähren läßt - sich selbst zum Gericht. Aber das Volk war ja ständig und unüberhörbar gewarnt worden durch den Mund Gottes, den Propheten.

Wenn Israel trotzdem seinen Gott verläßt, so tut es das bewußt. Niemand kann sich auf Unwissenheit oder Verführung berufen. Das Volk wird die Konsequenzen seines Schrittes eines Tages voll bezahlen müssen. Der Kampf gegen Baal ist auch ein Kampf gegen dessen übergelaufene neue Anhänger.

Es ist interessant, daß damit der Theophanie nicht nur die Funktion einer Machtdemonstration zukommt, sondern daß sie auch einen Gerichtsaspekt enthält. Sie tritt damit an die Seite der prophetischen Gerichtstheophanien 1 Kön.22 und Jes 6. Die Schilderung der Theophanie in v.11b-12b im Verein mit der Anklage Elias in v.10.14 ist aufs engste mit der Gerichtsankündigung in v.17f. verbunden. Der Einwand Würthweins, die Theophanie stehe beziehungslos in ihrem Kontext, ist damit hinfällig.⁵⁴

3) Der 2.Dialog

Nach der Demonstration seiner Macht, der Offenlegung der wahren Machtverhältnisse, nimmt Gott den Dialog mit Elia wieder auf. (Daß dabei und in der Antwort Elias dieselben Worte fallen wie im 1.Dialog, sollte erst dann Anlaß zu literarkritischen Überlegungen geben, wenn es nicht gelingt, diesem 2.Dialog eine eigene Intention im Rahmen des Ganzen zuzuweisen. Ist das aber der Fall, dann haben wir es ausschließlich mit einer gezielten Feinheit hebräischer Stilistik zu tun.) Gott fordert erneut Rechenschaft von seinem Propheten, warum er seinen Wirkungskreis verlassen habe. Aufgrund der neuen Einsicht, die ihm die Theophanie vermittelt hat, ist ja nun ein Einlenken Elias zu erwarten.

Doch das Überraschende tritt ein: Elia bleibt bei seiner Weigerung, weiterhin als Prophet Jahwes in Israel tätig zu sein. Das ist ungeheuerlich! Gott hat Elia tief hinter die Vordergründigkeit der Geschichte blicken lassen und ihm die wahren Kräfteverhältnisse offengelegt. Er hat seinen verzweifelten Propheten

⁵⁴ E.Würthwein, *Elijah at Horeb: Reflections on I Kings 19.9-18*, in: *Proclamation and Presence* (FS für G.H.Davies), Richmond/Virg., 1970, S.152-166, hier S.152; ders., *Die Bücher der Könige*, S.227f.

seelisch wieder aufrichten wollen - nicht nur durch Trost und Zuspruch sondern durch eine massive Demonstration seiner, Jahwes, Herrschaftsgewalt über die scheinbar Mächtigen in Israel. Und doch weigert sich Elia. Er tut das nun nicht mehr aus einer durchaus verstehbaren Haltung von Furcht, Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit heraus sondern in voller Kenntnis der wahren Situation, der wirklichen Machtverhältnisse. Elia will nicht mehr Prophet sein. Er will die hochmütig-trostlose Haltung seiner Landsleute nicht mehr länger ertragen.

Die Reaktion Gottes ist konsequent: Elia kann und darf jetzt auch nicht mehr länger Prophet sein. Der Preisgabe des Prophetenamtes durch Elia kann vonseiten Gottes nichts anderes mehr folgen als nun auch die formale, explizite Amtsenthebung Elias.⁵⁵ Das geschieht dann auch durch den Auftrag zur Benennung eines Nachfolgers als Prophet.

4) Schlußauftrag an Elia und Gerichtsankündigung

Allgemein geht man davon aus, daß Elia getröstet und ermutigt zu weiterem Wirken den Horeb wieder verlassen habe; denn er sei von Gott ja neu beauftragt worden. Dieser Auftrag beinhaltet jedoch die Einsetzung des Nachfolgers im Amt und wird damit zur Absetzung des Vorgängers, zur Amtsenthebung Elias. Was Elia letztlich noch zu tun beauftragt wird, ist nicht viel mehr, als seinen Schreibtisch aufzuräumen und zu übergeben. Für Israel, das eigentliche Gegenüber eines jeden Propheten, bekommt er keinen Auftrag mehr. Er soll lediglich das Gericht an Israel, das in der Theophanie bereits implizit enthalten war, in die Wege leiten, die Vorbereitungen dazu treffen. Vollziehen werden es andere. Von einer Neubeauftragung oder gar Neuernennung Elias (aufgrund welcher neuen Einsicht Elias?) kann keine Rede sein.⁵⁶ Der Auftrag, Elisa zu salben "zum Propheten an deiner Statt", beinhaltet die

⁵⁵ G.v.Rad, *Theologie des Alten Testaments* Bd. II, München, 1960, S.34, spricht mit Recht von einer "Entamung" Elias.

⁵⁶ Gegen H.Rust, Elia, S.447; G.Fohrer, Elia, S.21; J.J.Stamm, Elia, S.334; L.Bronner, *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship*, Leiden, 1968, S.27; R.A.Carlson, Elie, S.437; K.Seybold, Elia, S.4; Chr.Macholz, Psalm 29 und 1. Könige 19, S.331.

Sie alle sprechen mehr oder weniger von einer Neuinstallation Elias als Prophet. R.B.Coote, *Yahweh recalls Elijah*, in: B.Halpern, J.D.Levenson (eds.), *Traditions in transformation. Turning points in biblical faith* (FS Fr.M.Cross), Winona Lake/Ind., 1981, S.115-120, unterstreicht mit Nachdruck die Absicht Elias, sein Amt als Prophet aufzugeben, und dessen Konsequenzen für Israel. Einen Stimmungsumschwung Elias kann er jedoch m.E. vom Text her nicht überzeugend begründen.

Amtsenthörung Elias, wie er sie ja selbst bereits vollzogen hat. Handeln werden nun an Israel andere, die sich Gott an Elias Statt erkoren hat.

Zum Schluß folgt noch eine doppelte Korrektur an Elias Lagebeurteilung:

1) Elia zweifelte an der Macht, an der Einflußmöglichkeit Jahwes auf das Schicksal des Volkes. Gerade das will Jahwe Elia abschließend vor Augen führen: Er kann noch Einfluß nehmen, und zwar den, der jetzt erforderlich ist: Gericht. Er will sich zu dem Zweck, weil er eben die Macht dazu hat, eines neuen ausländischen Königs, eines neuen Landeskönigs und eines neuen Propheten bedienen. 2) Elia gab das ganze Volk pauschal verloren. Jahwe zeigt Elia nun, daß er noch Anhänger hat in Israel, daß Baal noch nicht auf der ganzen Linie gesiegt hat. Es gibt noch treue Bundespartner im Land, "alle, deren Kniee sich vor Baal nicht gebeugt haben und deren Mund ihn nicht geküßt hat". Gottes Geschichte mit seinem Volk geht weiter, wenn auch zunächst durch ein unerbittliches Gericht.

Die Intention der einzelnen Sinnabschnitte der Horebszene für sich selbst und in ihrem Verhältnis zueinander wäre nun herausgearbeitet. Nun gilt es, noch einmal nach der Gesamtintention des Stückes v.9-18 zu fragen:

Ein Prophet verläßt sein Land, seinen Wirkungsbereich. Er läßt seinen prophetischen Auftrag im Stich. Eine ganz ähnliche Thematik kehrt im Buch Jona wieder: Jona flieht aus Land und Volk und versucht so, sich seinem prophetischen Auftrag zu entziehen. Er will nicht wahrhaben, daß sich im Blick auf den Zuständigkeitsbereich Jahwes inzwischen theologisch eine Ausweitung vollzogen hat: vom Land Israel zur gesamten Erde, vom Volk zur Weltbevölkerung. Beiden Fällen ist gemeinsam, daß Gott es nicht hinnehmen kann, wenn er seinen Willen dem Volk durch seinen Stellvertreter, den Propheten, nicht mehr kundtun kann. Im Falle des Elia versucht Gott, seinem Propheten wieder Mut zu machen, indem er ihm Einblick gewährt in die wahren Machtverhältnisse: Er, Jahwe, ist noch Herr im Lande und er ist mehr als Baal. Doch Elia läßt sich nicht umstimmen. Er will nicht mehr Prophet sein, weil er den desolaten Zustand Israels und sein eigenes vergebliches Bemühen nicht mehr länger ertragen kann. Die Schilderung der Resignation Elias ist kurz und prägnant gehalten. Wir erfahren nicht viel über seinen seelischen Zustand. Einen weit besseren Einblick können wir in die Gemütsverfassung eines anderen Propheten nehmen, der ebenfalls an seinem prophetischen Auftrag am liebsten verzweifeln möchte: Jeremia. Er klagt Jahwe selbst an:

Nie saß ich fröhlich im Kreise der Scherzenden;
 von deiner Hand gebeugt, saß ich einsam;
 denn mit Grimm hast du mich erfüllt.
 Wie ein Trugbach wardst du mir,
 wie Wasser, auf das kein Verlaß ist! (15,17.18b)

Doch Jahwe fordert ihn zur Umkehr auf:

Wenn du umkehrst, darfst du wieder vor mir stehen,
 und redest du Edles, nicht Gemeines, so darfst du mein Mund sein. (15,19)

Wieder klagt Jeremia:

Du hast mich betört, o Herr, und ich habe mich betören lassen;
 du bist mit Gewalt über mich gekommen und hast obgesiegt.
 Ich bin zum Gelächter geworden den ganzen Tag,
 jeder spottet meiner. (20,7)

Doch dann muß er sich selbst eingestehen - anders als Elia:

Sage ich mir aber:
 "Ich will seiner nicht mehr gedenken,
 will nicht mehr reden in seinem Namen",
 dann wird es in meinem Herzen wie brennendes Feuer,
 verhalten in meinem Gebein.
 Ich mühe mich ab, es zu tragen,
 und vermag es nicht. (20,9)

Die Verzweiflung Elias an seinem Beruf mag ungeheuerlich erscheinen, doch steht sie im AT nicht ohne Beispiel da. Wenn auch lange Zeitabschnitte zwischen dem Auftreten Elias, Jeremias und der Abfassung des Buches Jona liegen, so zeigt doch gerade diese weite Erstreckung, daß man um die Schwere des prophetischen Amtes in Israel zu allen Zeiten gewußt hat und daß man auch die Resignation eines Propheten verstehen konnte und weitertradierte.

Elia maßt sich an, die Geschichte Gottes mit Israel aufgrund eigener Lagebeurteilung abzuberechnen, für beendet, gescheitert zu erklären. Gott muß das zurückweisen. In seiner Reaktion auf die Resignation Elias zeigt sich eine bemerkenswerte theologische Implikation: Jahwe ist nicht mehr nur ein Gott des Landes, in dem sein Volk wohnt; er ist nicht mehr nur allein für Israel zuständig, sondern er hat Macht, den König des Aramäerreiches von Damas-

kus einzusetzen, ohne daß der dortige Landesgott ihm wehren könnte. Die Vorstellung der "Völkerengel" ist schon gefallen,⁵⁷ ohne daß freilich die volle Konsequenz hin zum Monotheismus bereits gezogen wäre. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk geht weiter. Sie tritt mit neuen handelnden Personen in ein neues Stadium ein.⁵⁸

III

Die Erkenntnis der Intention der einzelnen Sinnabschnitte und der Gesamtintention von v.9-18 ermöglicht nun einige literarkritische Folgerungen:

- 1) Mit v.18 endet die Einheit der Horebszene. Die folgenden Verse 19-21 bilden eine Überlieferungseinheit für sich. Die These Alts ist aufrechtzuerhalten.⁵⁹
- 2) Der ganze Abschnitt v.9-18 ist einheitlich und intentional geschlossen.
- 3) Wie steht es mit der Ginsterstrauchszene am Anfang des Kapitels (etwa v.4-8), die Elia zum Horeb hinführt? Vergleicht man ihre Intention mit der folgenden Horebszene, so wird deutlich, daß es ihre Absicht ist, die Härte des Versagens Elias abzumildern. Das erreicht sie, indem sie die Flucht Elias aus

⁵⁷ Diese Vorstellung kommt sehr schön zum Ausdruck in 2 Kön.5,17. Hier bittet der Syrer Naeman Elisa um eine Last israelitischer Erde, damit er auch in seiner syrischen Heimat den Gott des Landes Israel, der ihm geholfen hatte, anbeten könne (vgl. H.Gunkel, Elias, S.54).

⁵⁸ O.H.Steck, Überlieferung, S.95, sieht die Intention des Stückes in einer Ätiologie der für Israel sehr bedrohlichen Lage zur Zeit der Aramäerkriege. Sie sei gedeutet worden als von Jahwe als Gericht schon durch Elia angekündigt. Ähnlich K.Seybold, Elia, S.17/18: "... daß es galt, zum erstenmal eine derart auf Israels Unheil gerichtete/prophetische Praxis theologisch zu bewältigen." Beide Intentionen treffen nicht die ganze Horebszene sondern nur ihren letzten Abschnitt v.15-18.

Wenn R.A.Carlson, Élie, und ähnlich auch L.Bronner, Stories, das Thema Jahwe versus Baal als Gesamtintention des ganzen Kapitels ansehen, so übersehen beide, daß 1 Kön.19 auch eine Eliageschichte ist, und daß nicht nur Baal sondern auch das Volk als Gegner Jahwes auftreten. In erster Linie geht es um das Schicksal Elias und um das Schicksal des Volkes. Über dem *ganzen* Elia-Komplex steht das Thema Jahwe versus Baal, *auch* über der Horebszene. (So auch Chr.Macholz, Psalm 29 und 1. Könige 19, S.331; F.C.Fensham, A few observations on the polarisation between Yahweh and Baal in I Kings 17-19, in: ZAW 92, 1980, S.227-236, und T.Veerkamp, Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher (1.17-2.11), Stuttgart, 1983).

⁵⁹ s.S.131 Anm.21.

dem Land halb und halb als von Gott gebilligt, ja beauftragt darstellt. Zwar ist die geistige Verfassung Elias dieselbe: Er hat kapituliert, wünscht sich den Tod, d.h. ja auch, sein Amt aufzugeben (ähnlich Jona im Seesturm). Beide Szenen stehen also sinnvoll beieinander. Und doch kann die Ginsterstrauchszene nicht von Anfang an zur Horebpassage dazugehört haben; denn die Stärkung durch den Engel und die harte Frage: "Was tust du hier, Elia?" vertragen sich nicht miteinander. Sie können so nicht ursprünglich zusammen gestanden haben. Die Ähnlichkeit der Ginsterstrauchszene mit der Episode 17,2-6 läßt überdies vermuten, daß beiden Stellen eine gemeinsame, ehemals selbständige Eliatradition zu Grunde liegt. Ihre Zuordnung zur Horebszene ist der erste Versuch der Trägerkreise der Eliaüberlieferung, die Amtsaufgabe Elias zu entschuldigen.

4) Die Eingangsverse (v.1 bis etwa v.3): Ähnlich wie in der Ginsterstrauchszene hat man auch hier korrigieren wollen. Resignation und Flucht Elias aus dem Land, die in Wirklichkeit im anscheinend totalen Abfall Israels von Jahwe gründen, werden hier erklärt durch Todesangst, Angst vor der Verfolgung durch Isebel, die ihre Niederlage am Karmel rächen will. Die Korrektoren verkennen, daß der Widerpart Elias in v.10.14 gar nicht Isebel ist sondern das Volk insgesamt, wie Steck richtig festgestellt hat.⁶⁰ Die Resignation Elias liegt nicht in der Furcht vor Verfolgung aus aktuellem Anlaß begründet sondern in dem scheinbar totalen Mißerfolg seiner Sendung als Prophet für Israel.

5) Der Kampf gegen Baal um Israel verbindet 1 Kön.18 und 19. Das letztere Kapitel schließt sinnvoll an das erstere an.

Die Tatsache, daß sich die Eingangsverse wie auch die Ginsterstrauchszene in ihrem Wortbestand nicht mehr sicher aus ihrem jeweiligen Kontext lösen lassen, weist darauf hin, daß sich ihre Zusammenarbeit mit der Horebszene und darüber hinaus mit Kap.17 und 18 wahrscheinlich schon auf mündlicher Ebene vollzogen hat.⁶¹

⁶⁰ O.H.Steck, Überlieferung, S.24.

⁶¹ Der These O.Eißfeldts, Gott Karmel, von der literarischen Einheit des Komplexes 17,1 - 19,18 schließe ich mich an, meine aber, daß sich der ganze Komplex aus einer Reihe von einzelnen, ursprünglich selbständigen Traditionen zusammensetzt, die wohl schon sehr bald unter einem gemeinsamen Oberthema - Kampf gegen Baal - zueinandergefügt worden sind. Vgl. dazu auch R.Smend, Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg.XVII-XIX, in: VT 25,

IV

Daß ein Prophet sein Amt aufgibt und Land und Volk gegen Gottes Willen verläßt, das ist genauso ungeheuerlich, wie wenn ein König zum Mord anstiftet. Beides kann nicht Zudichtung der Tradition gewesen sein - die Tradition hat David wie Elia überhöht -, es muß vielmehr einen entsprechenden Anlaß im Leben Davids wie Elias gegeben haben. Dieser Anlaß braucht im Fall Elias kein direkter gewesen zu sein. Man ist eher geneigt, an das Gebet Jesu im Garten Gethsemane zu denken: Jesus erschrickt vor der ungeheueren Aufgabe, die auf ihn zukommt, und versucht, sich ihr zu entziehen. Seine Jünger werden diese überraschende Einstellung Jesu wohl kaum aus freien Stücken erfunden haben, vielmehr muß die Urchristenheit eine innere Berechtigung gefühlt haben, dieses Gebet zu formulieren aufgrund von ihr bekannten Äußerungen Jesu. Für Elia heißt das, daß unter seinen Anhängern wenigstens bis kurz nach Ende seiner Wirksamkeit⁶² ein Bild ihres Meisters bekannt gewesen sein muß, nach dem Elias Wirken als Prophet mit einem Mißerfolg geendet hat. Das ist auch durchaus vorstellbar; denn trotz des gewaltigen und kompromißlosen Auftretens Elias hatte sich doch das Volk in seiner Mehrheit nicht von der Verehrung Baals gelöst. Noch Hosea mußte ja massiv dagegen einschreiten. Gerade die Größe der Taten Elias und sein unnachgiebiges Eintreten für Jahwe - und der trotz allem offenbare Mißerfolg seines Auftretens mögen es gewesen sein, die Elia am Ende seiner Wirksamkeit resignieren und an seiner Sendung als Prophet und an der Zukunft seines Volkes verzweifeln ließen.⁶³

Es ist die Größe israelitischer Geschichtsschreibung, die sie auch von ihrer altorientalischen Umwelt abhebt, daß sie auch Tiefpunkte in der Geschichte Israels nicht verschwiegen hat. Anders hätte Geschichte im Verhältnis Israels zu Gott auch nicht wahrhaft bewältigt werden können, jedenfalls nicht ohne die Gefahr, die Kontinuität zu verlieren, d.h. das gegenwärtige Handeln Gottes an und mit seinem Volk mit dem vergangenen nicht mehr in Einklang bringen zu können. Indem Israel seine Geschichte bewahrt hat, hat es die Verbindung zu seinem Gott bewahrt.

1975, S.525-543, und R.L.Cohn, The literary logic of 1 Kings 17-19, in: JBL 101, 1982, S.333-350.

⁶² Auch G.Hentschel, Die Elijaerzählungen, S.329, setzt die Entstehungszeit der ursprünglichen Horebszene am Ende der Wirksamkeit Elias an.

⁶³ Zur inneren Beziehung zwischen Historie und Tradition in den Eliaerzählungen siehe R.Smend, Der biblische und der historische Elia, in: SVT 28, 1975, S.167-184.

Ergebnis

Überblickt man noch einmal die Überlieferungsgeschichte von 1 Kön.19, so zeigt sich, daß sie keineswegs so kompliziert ist, wie das mitunter behauptet wird:

1) Der Kern der Erzählung v.9-18 ist einheitlich und in sich geschlossen. Seine einzelnen Unterabschnitte (1.Dialog / Theophanie / 2.Dialog / Schlußauftrag) zeigen jeweils für sich und dann auch in der fortlaufenden Abfolge eine klare Intention und einen sinnvollen Gedankenfortschritt. Es besteht keine Notwendigkeit, einzelne Teile für sekundär zu halten.

2) Die Ginsterstrauchszene v.4-8 läßt sich am besten verstehen als eine ehem selbständige Eliatradition, die in späterer Zeit dem Corpus v.9-18 vorge-schaltet wurde, um Elias Flucht und Amtsaufgabe zu entschuldigen.

3) Ähnlich zu beurteilen sind auch die Eingangsverse 1-3, die die Re-signation und Flucht Elias erklären durch die Angst des Propheten vor den Verfolgungen der feindlichen, fremdstämmigen Königin.

Die beiden kleinen Einheiten v.1-3 und v.4-8 können in ihrem ursprünglichen Wortlaut nicht mehr eindeutig wiederhergestellt werden - ein Anzeichen da-für, daß sie wohl schon auf mündlicher Stufe miteinander und mit der Ho-rebszene zusammengefügt wurden.

4) Die Verse 19-21 sind ein deutlich erkennbarer Nachtrag.

Das ganze Kapitel ist geprägt durch die Auseinandersetzung "Jahwe versus Baal". Was bislang der Herrschaftsbereich Baals war, wird nun für den Gott Israels in Anspruch genommen: die Gewalten der Natur. Jahwe wird so zum Konkurrenten der altorientalischen Gewittergötter. Dabei sind aber bereits zwei Grenzüberschreitungen feststellbar: Einmal spielen die Landesgrenzen keine Rolle mehr. Jahwe hat auch Macht, Könige eines fremden Landes ab-bzw. einzusetzen. Damit ist er nicht mehr ein bloßer Landesgott für Israel. Zum anderen wird in markanter Weise die Distanz Jahwes zu den Naturge-walten unterstrichen: Er ist mehr, größer und mächtiger als die Naturgötter. Sie sind ihm gegenüber ohnmächtig. Besonders die Theophanie ist als eine Demonstration der Macht Jahwes zu verstehen.

In diesem Kapitel kann man besonders schön die Weiterentwicklung des is-raelitischen Gottesbildes aufgrund der Konfrontation mit kanaani-schen Vor-

stellungen erkennen: Wollte man den Bereich der Natur, vor allem den Leben und Fruchtbarkeit bringenden, nicht dem kanaanäischen Baal überlassen, sondern in das eigene Denken und Glauben übernehmen, so war es unabdingbar, das bisherige Gottesbild zu erweitern und damit zu verändern. Erst dann konnten die neuen Vorstellungen in die alten eingehen, integriert werden. Ohne diesen Prozeß hätten der alte und der neue Bereich beziehungslos nebeneinander gestanden und die Gefahr, daß sie wieder auseinandergefallen, d.h. wieder verschiedenen Göttern zugeordnet worden wären, wäre groß gewesen. Diese Gefahr wurde durch den Prozeß *Übernahme - Erweiterung/Veränderung - Integration* gebannt.

F. DER GROSSE HYMNUS DES ECHNATON UND PSALM 104

Gott und Mensch im Ägypten der Amarnazeit und in Israel¹

I

Im Jahr 1971 stellte J. Assmann in seiner Antrittsvorlesung in Heidelberg fest, die Spuren des großen Hymnus aus Amarna ließen sich über den 104. Psalm bis in das evangelische Kirchengesangbuch unserer Tage hinein nachverfolgen.² Auch D. Arenhoevel ist von der Abhängigkeit des Psalms von dem ägyptischen Hymnus so überzeugt, daß er in einem Lehrbuch für Studienanfänger beide Texte auszugsweise nebeneinander druckt und den Leser zu einem Vergleich auffordert.³ Doch ganz so unbestritten, wie es hier scheinen mag, ist die behauptete Abhängigkeit nicht. Zwar war man auf alttestamentlicher Seite in früherer Zeit weitgehend davon überzeugt, im großen Hymnus Echnatons die "Vorlage" oder doch wenigstens das Vorbild des 104. Psalms gefunden zu haben - die großen Kommentare zitierten daher auch bei der Erklärung des Psalms den Hymnus ganz oder teilweise -,⁴ doch ist man heute im allgemeinen zurückhaltender und eher geneigt, die Unterschiede zwischen beiden Hymnen zu betonen.⁵ Auf ägyptologischer Seite verhält es sich wohl

¹ Zuerst erschienen in: Studien zur altägyptischen Kultur, Heft 7, Hamburg, 1979, S.227-251, hier in überarbeiteter und ergänzter Form.

² Abgedruckt in: Saeculum 23, 1972, S.109-126 unter dem Titel "Die "Häresie" des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion".

³ D. Arenhoevel, So wurde Bibel. Ein Sachbuch zum Alten Testament, Stuttgart, 1974, S.154f.

⁴ W. Stärk, Lyrik (Psalmen, Hohes Lied und Verwandtes), Göttingen, 1911 (SAT III,1); R. Kittel, Die Psalmen, 1929, 5.u.6. Aufl. (KAT 13); H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen, 1929, 4. Aufl. (HK II,2), 1968, 5. Aufl.; H. Schmidt, Die Psalmen, Tübingen, 1934 (HAT 1,15).

⁵ H. Kruse, Archetypus Psalmi 104 (103), in: Verbum Domini 29, 1951, S.31-43; A. Weiser, Die Psalmen, Göttingen, 1959, 5. Aufl. (ATD 14/15); Fr. Nötscher, Das Buch der Psalmen, Würzburg, 1959; M. Dahood, Psalms III.101-150, Garden City/New York, 1970 (The Anchor Bible 17A); A.A. Anderson, The Book of Psalms. Vol. 2 Psalms 73-150, London, 1972 (New Century Bible); P.C. Craigie, The comparison of Hebrew poetry: Psalm 104 in the light of Egyptian and Ugaritic poetry, in: Semitics 4, 1974, S.10-21; H.-J. Kraus, Psalmen, Neukirchen, 1978, 5. Aufl. (BK XV,2); H.-W. Jüngling, Ich bin Gott - keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament, Würzburg, 1981; O.H. Steck, Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104, in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien, München, 1982 (Theol. Bücherei 70),

ganz ähnlich: 1926 schloß A.M.Blackman einen Artikel über das Verhältnis der Psalmen zu ägyptischer Literatur mit dem Satz, im Ägypten der 18. und der folgenden Dynastien begegneten religiöse Auffassungen, "die so sehr an die der Psalmisten erinnern, daß man fast sagen kann, die Gesänge Sions seien in einem fremden Lande gesungen worden, ehe sie in Sion selbst erklangen."⁶ Auch einer der Großmeister der Ägyptologie, J.H.Breasted, vermutete wohl eine direkte Beziehung zwischen beiden Hymnen.⁷ In jüngerer Zeit konstatierte G.Nagel zwar verblüffende Ähnlichkeiten, hielt im ganzen aber die Unterschiede zwischen den Texten für bedeutender als ihre Entsprechungen.⁸ S.Morenz hielt einen Zusammenhang von Ps 104 "mit dem längst verketzerten Sonnengesang Amenophis' IV." zunächst überhaupt für fraglich,⁹ zeigte sich später jedoch etwas weniger skeptisch unter der Voraussetzung, daß "ein frühes Überspringen des Funkens nach Syrien und eine ungehinderte dortige Tradition im Rahmen der hymnischen Gattung angenommen werden darf."¹⁰ Vorsichtig äußert sich R.J.Williams: Er hält es für möglich, daß der Dichter des Psalms sich von Sonnenhymnen aus der Nach-Amarna-Zeit, die Ideen der Amarna-Hymnen aufgenommen hätten,

S.240-261; L.C.Allen, *Psalms 101-150*, Waco/Texas, 1983 (Word Biblical Commentary 21); weniger skeptisch allerdings O.Eißfeldt, *Alexander von Humboldts "Kosmos" und der 104.Psalm*, in: *KISchr III*, S.471-480; P.Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen, 1981 (OBO 34); ganz ablehnend dagegen K.-H.Bernhardt, *Amenophis IV. und Psalm 104*, in: *MIO 15*, 1969, S.193-206.

Eine eigenartige Vermutung hegt A.Jirku, *Die Welt der Bibel*, Stuttgart o.J., S.19f.: Ein älterer kanaanischer Psalm habe sowohl den Hymnus des Echnaton wie auch Ps 104 geprägt. Ein Einfluß des Echnaton-Hymnus auf den Psalm brauche daher nicht angenommen zu werden.

⁶ A.M.Blackman, *The Psalms in the light of Egyptian research*, in: *The psalmists*. Edited by D.C. Simpson, Oxford, 1926, S.177-197; hier zitiert nach der deutschen Übersetzung "Die Psalmen in ägyptologischer Sicht", in: P.H.A. Neumann (Hrsg.), *Zur neueren Psalmenforschung*, Darmstadt, 1976 (WdF 192), S.134-154.

⁷ J.H.Breasted, *Die Geburt des Gewissens*, Zürich, 1950, S.274-276.

⁸ G.Nagel, *À propos des rapports du psaume 104 avec les textes Égyptiens*, in: *Festschrift A. Bertholet*, hrsg. von W.Baumgartner u.a., Tübingen, 1950, S.395-403.

⁹ S.Morenz, Art. "Ägypten und die Bibel", in: *RGG*, Band 1, Sp. 117-121.

¹⁰ Ders., *Die ägyptische Literatur und die Umwelt*, in: *HO I*, 1,2, 1970, 2. Auflage, S.226-239, hier S.232.

habe inspirieren lassen, hält einen direkten Einfluß des Echnaton-Hymnus auf den Psalm jedoch für ausgeschlossen.¹¹

Diese unterschiedlichen Meinungen, Thesen und Vermutungen reizen zu einer neuen, eingehenden Bearbeitung des Themas. Dabei kann ein Vergleich im Detail, die Gegenüberstellung einzelner Redewendungen und Sätze, nur ein Teil der Untersuchung sein. Daneben muß unbedingt auch ein Vergleich der Gesamtintention beider Dichtungen treten, d.h. der Absicht, die der jeweilige Text als ganzer verfolgt, und des Zieles, das er beim Leser erreichen will. Zu diesem Zweck wird es notwendig sein, das Gottes- und Menschenbild beider Dichtungen genauer in Augenschein zu nehmen.

II

Zunächst eine Übersetzung beider Texte:

Psalm 104

- v.1 Preise, meine Seele, den Herren! (Ps 103,1a)
 Herr, mein Gott, du bist sehr groß.
 Pracht und Hoheit hast du angelegt. (Ps 93,1; Hi 40,10)
- v.2 Der sich einhüllt in Licht wie in einen Mantel,
 der ausspannt den Himmel wie ein Zeltuch, (Jes 40,22)
- v.3 der baut seine Obergemächer über dem Wasser, (Ps 29,10; Prv 8,27)
 der setzt Wolken als sein Gefährt, (Ps 68,5)
 der geht auf den Flügeln des Sturmes, (Ps 18,11; Jes 19,1; Ez 1,4)
- v.4 der macht zu seinen Boten Stürme, (Ps 148,8)
 zu seinen Dienern Feuer und Lohe,
- v.5 der gründet die Erde auf ihre Gründe,
 nicht wird sie wanken in Ewigkeit und Zeit. (Ps 93,1b; 96,10b)
- v.6 Die Urflut bedeckte sie wie ein Kleid,
 über den Bergen standen die Wasser.

¹¹ R.J.Williams, The Hymn to Aten, in: Documents from Old Testament Times, ed. by D.W.Thomas, London, 1958, S.142-150; ders., "A people come out of Egypt". An egyptologist looks at the Old Testament, in: SVT 28, 1975, S.231-252.

- v.7 Vor deinem Drohen flohen sie,
vor der Stimme deines Donners flohen sie ängstlich. (Ps 18,16; 29,3;
77,17)
- v.8 Da hoben sich Berge, senkten sich Täler
an den Ort da, den du hergerichtet hattest für sie.
- v.9 Eine Grenze hast du gesetzt, nicht dürfen sie hinübergehen;
nicht dürfen sie zurückkehren, die Erde zu bedecken. (Hi 38,10f; Prv
8,29a; Jer 5,22)
- v.10 Der sendet Quellen in die Täler,
zwischen den Bergen gehen sie dahin.
- v.11 Sie tranken alles Getier des Feldes.
Die Wildesel stillen ihren Durst.
- v.12 An ihnen wohnen die Vögel des Himmels,
zwischen den Zweigen heraus erheben sie die Stimme.
- v.13 Der trinkt Berge von seinen Obergemächern aus. (Hi 38,37)
Von der Frucht deiner Taten wird die Erde satt.
- v.14 Der sprossen läßt Gras dem Vieh und Kräuter zum Ackerdienst des
Menschen, (Ps 147,8)
um hervorzubringen Brot aus der Erde,
- v.15 - und daß Wein erfreuen soll das Herz des Menschen -,
um glänzend zu machen das Angesicht von Öl, (Ps 23,5)
- und daß Brot das Herz des Menschen erquicken soll.
- v.16 Die Bäume des Herrn trinken sich satt,
die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat, (Nu 24,6; Ps 80,11)
- v.17 in denen die Vögel nisten,
in deren Wipfel der Storch sein Nest hat.
- v.18 Die hohen Berge sind den Steinböcken,
die Felsen den Klippdachsen eine Zuflucht.

- v.19 Der macht den Mond für die (Fest-) Zeiten, (JesSir 43,6-8)
die Sonne kennt ihren Untergang. (Gen 1,14; Ps 74,16)
- v.20 Du schaffst Finsternis, und es wird Nacht,
während der alles Getier des Waldes umherschleicht.
- v.21 Die jungen Löwen brüllen nach Beute,
um von Gott zu verlangen ihre Nahrung. (Hi 38,39f.)
- v.22 Geht die Sonne auf, ziehen sie sich zurück
und lagern sich in ihren Lagern.
- v.23 Der Mensch geht heraus an seine Arbeit,
an sein Werk bis zum Abend.
- v.24 Wie viele sind deine Werke, Herr!
Du hast sie alle in Weisheit geschaffen.
Voll ist die Erde von deinen Geschöpfen.
- v.25 Da ist das Meer, groß und weit nach allen Seiten,
darin Getier ohne Zahl,
kleine mit großen Tieren.
- v.26 Dort gehen Schiffe,
der Leviathan, den du gebildet hast, darin zu spielen.
- v.27 Sie alle hoffen auf dich,
daß du ihnen gibst ihre Nahrung zu seiner Zeit. (Ps 145,15; 147,9)
- v.28 Du gibst ihnen, sie sammeln auf.
Du öffnest deine Hand, sie sättigen sich am Guten.
- v.29 Du verbirgst dein Angesicht, sie werden erschreckt;
du ziehst ihren Geist zurück, sie sterben
und zu ihrem Staub kehren sie zurück. (Hi 34,14f.; Ps 146,4; Koh 12,7)
- v.30 Du sendest deinen Geist, sie werden erschaffen.
So erneuerst du das Angesicht der Erde.

- v.31 Ehre sei dem Herrn in Ewigkeit!
 Der Herr freue sich an seinen Werken!
- v.32 Der auf die Erde blickt, und sie bebt;
 er berührt die Berge, und sie rauchen. (Ps 18,8-16; 144,5)
- v.33 Ich will singen dem Herrn, solange ich lebe.
 Ich will spielen meinem Gott, solange ich bin.
- v.34 Möge ihm angenehm sein meine Rede; (Ps. 19,15a)
 ich, ich will mich freuen in dem Herrn!
- v.35 Mögen vertilgt werden die Sünder von der Erde,
 die Gottlosen sollen keine Dauer haben! (Ps 139,19-22)
 Preise, meine Seele, den Herrn! (Ps 103,22b)
 Hallelujah!

Der große Hymnus des Echnaton¹²

Anbetung des (Es lebt Re-Harachte, der im Lichtland jubelt)|
 (In seinem Namen als Licht, das in der Sonne ist)|,
 der Le(ben gib)t immer in unendliche Zeit;

- 5 der große lebendige Jati, der im Jubiläumsfest ist,
 Herr von allem, was die Sonne umkreist, Herr des Himmels, Herr
 der Erde,
 Herr des Jati-Tempels in Amarna.
 Der König von Ober- und Unterägypten, der von der Wahrheit lebt,
 der Herr der beiden Länder (Vollkommen an Gestalten ist Re, der
 Einzig des Re)|
 der Sohn des Re, der von der Wahrheit lebt,
 10 der Herr der Erscheinungen (Achanjati)| mit langer Lebenszeit;

 die große Gemahlin des Königs, die er liebt,
 die Herrin der beiden Länder (Vollkommen ist die Vollkommenheit
 des Jati, Nafteta)|
 die lebt und gesund ist

¹² Nach der Übersetzung von J.Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich/München, 1975, Nr. 92. Gleichzeitig erschien eine neue Übersetzung von H. Brunner in: W.Beyerlin (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen, 1975, S.43-46.

immer und ewig.

- 15 Er sagt: du erscheinst schön
im Lichtland des Himmels,
du lebende Sonne, die Leben zuweist!

Du bist aufgegangen im östlichen Lichtland,
du hast jedes Land erfüllt mit deiner Schönheit.

- 20 Du bist schön, gewaltig und funkelnd,
du bist hoch über jedem Land.

Deine Strahlen, sie umfassen die Länder bis ans Ende deiner ganzen
Schöpfung,
als Re dringst du an ihre Grenzen
und unterwirfst sie deinem geliebten Sohn.

- 25 Du bist fern, aber deine Strahlen sind auf Erden,
du bist in ihrem Angesicht, aber man kann deinen Gang nicht erken-
nen.

Gehst du unter im westlichen Lichtland,
ist die Erde in Finsternis,
in der Verfassung des Todes.

- 30 Die Schläfer (oder: sie schlafen) in der Kammer, verhüllt sind ihre
Köpfe,
kein Auge sieht das andere.
Ihre Habe wird ihnen unter den Köpfen weggestohlen, und sie mer-
ken es nicht.

Jedes Raubtier ist aus seiner Höhle herausgekommen,
alles Gewürm sticht.

- 35 Die Finsternis ist ein Grab,
die Erde liegt in Schweigen:
ihr Schöpfer ist untergegangen in seinem Lichtland.

Am Morgen bist du aufgegangen im Lichtland
und bist strahlend als Sonne des Tages.

40 Du vertreibst die Finsternis, du gibst deine Strahlen,
die beiden Länder sind im Fest täglich.

Was auf Füßen steht, erwacht: du hast sie aufgerichtet,
sie reinigen ihre Körper und ziehen Leinengewänder an;
45 ihre Arme sind in Lobgebärden bei deinem Erscheinen,
das ganze Land tut seine Arbeit.

Alles Vieh befriedigt sich an seinen Kräutern,
Bäume und Pflanzen wachsen.

Die Vögel fliegen auf aus ihren Nestern,
ihre Flügel in Lobgebärden für deinen Ka.

50 Alles Wild tanzt auf seinen Füßen,
alles, was auffliegt und sich niederläßt,
sie leben, wenn du für sie aufgehst.

Die Schiffe fahren stromab
und stromauf in gleicher Weise.
55 Jeder Weg ist geöffnet durch dein Erscheinen.

Die Fische im Fluß
hüpfen vor deinem Angesicht;
deine Strahlen sind im Innern des Ozeans.

Der den Samen sich entwickeln läßt in den Frauen,
60 der Wasser zu Menschen macht;

der den Sohn am Leben erhält im Leib seiner Mutter
und ihn beruhigt, indem er seine Tränen stillt;

Amme im Mutterleib,
der Luft gibt, um alles zu beleben, was er geschaffen hat.

65 Wenn er herabkommt aus dem Leib,
um zu atmen (?) am Tag seiner Geburt,
dann öffnest du seinen Mund zum Sprechen (?) und sorgst für seinen
Bedarf.

Wenn das Küken im Ei

70 redet in der Schale,
dann gibst du ihm Luft darinnen, um es zu beleben;

du hast ihm seine Frist gesetzt,
um sie zu zerbrechen im Ei;

es kommt heraus aus dem Ei,
um zu sprechen zu seiner Frist;
75 es läuft auf seinen Füßen, wenn es aus ihm herauskommt.

Wie viel ist, was du geschaffen hast,
indem es dem Angesicht verborgen ist!
Du einer Gott, dessengleichen es nicht gibt!
Du hast die Erde erschaffen nach deinem Herzen, der du allein
warst,

80 mit Menschen, Herden und jeglichem Wild,
allem, was auf Erden ist und auf (seinen) Füßen läuft,
(allem,) was in der Luft ist und mit seinen Flügeln auffliegt.

Die Fremdländer von Syrien und Nubien
und das Land Ägypten:
85 du stellst jedermann an seinen Platz und schaffst ihren Bedarf,
jeder Einzelne hat zu essen, seine Lebenszeit ist festgesetzt.

Die Zungen sind verschieden im Sprechen,
ihre Eigenschaften desgleichen;
ihre Hautfarbe ist unterschieden; (denn) du unterscheidest die
Fremdländer.

90 Du machst den Nil in der Unterwelt
und bringst ihn (herauf) nach deinem Belieben,
um die Menschheit am Leben zu erhalten, wie du sie geschaffen
hast;
du bist ihrer aller Herr, der sich abmüht mit ihnen.

Du Herr eines jeden Landes, der aufgeht für sie,
95 du Sonne des Tages, gewaltig an Hoheit!
Alle fernen Länder, du schaffst ihren Lebensunterhalt:
du hast einen Nil an den Himmel gesetzt, daß er herabsteige zu ih-
nen,

er schlägt Wellen auf den Bergen wie der Ozean,
ihre Äcker sind trunken in ihren Ortschaften.

- 100 Wie wirkungsvoll sind deine Pläne, du Herr der unendlichen Zeit!
Der Nil am Himmel, du (gibst) ihn den Fremdvölkern
und den Wildtieren eines jeden Berglandes, die auf ihren Füßen laufen.

Der (eigentliche) Nil, er kommt
aus der Unterwelt nach Ägypten.

- 105 Deine Strahlen säugen alle Wiesen;
wenn du aufgehst, leben sie und wachsen um deinetwillen.
Du erschaffst die Jahreszeiten, um sich entwickeln zu lassen, was
alles du schaffst,
den Winter, sie zu kühlen,
die Hitze, damit sie dich spüren.

- 110 Du hast den Himmel fern gemacht, um an ihm aufzugehen,
um alles zu sehen, was du erschaffst, indem du allein bist.
Du bist aufgegangen in deiner Verkörperung als lebende Sonne,
du bist erschienen und strahlend,
du bist fern und nah (zugleich).

- 115 Du erschaffst Millionen Verkörperungen aus dir, dem Einen,
Städte und Dörfer,
Äcker, Weg und Fluß.

Alle Augen sehen dich ihnen gegenüber,
indem du als Sonne des Tages über der Erde bist.

- 120 Wenn du gegangen bist, ist kein Auge mehr da, dessen Sehkraft du
geschaffen hast,
damit du nicht (deinen) Leib (als) einziges deiner Geschöpfe sehen
mußtest (?);
(aber auch dann) bist du in meinem Herzen; denn es gibt keinen, der
dich kannte,
außer deinem Sohn (Vollkommen an Gestalten ist Re, Einziger des
Re)].
Du läßt ihn kundig sein deiner Pläne und deiner Macht.

- 125 Die Erde entsteht auf deinen Wink, wie du sie geschaffen hast:
du gehst auf für sie - sie leben,
du gehst unter, sie sterben.
Du bist die Lebenszeit selbst, man lebt durch dich.
- 130 Die Augen ruhen auf Schönheit, bis du untergehst,
alle Arbeit wird niedergelegt, wenn du untergehst im Westen.
Der Aufgehende, er läßt (alles Seiende) wachsen für den König;
Eile ist in jedem Fuß, seit du die Erde gegründet hast.
- 135 Du richtest sie auf für deinen Sohn, der aus deinem Leibe kam,
den König von Ober- und Unterägypten, der von der Wahrheit lebt,
den Herrn der beiden Länder (Vollkommen an Gestalten ist Re, Ein-
ziger des Re)|,
- den Sohn des Re, der von der Wahrheit lebt,
den Herrn der Kronen (Achanjati)| mit langer Lebenszeit.
- Die große Gemahlin des Königs, die er liebt,
die Herrin der beiden Länder (Vollkommen an Vollkommenheit ist
Jati, Nafteta)|,
- 140 die lebt und sich verjüngt
immer und ewig.

III

Die Gegenüberstellung beider Hymnen in Teil II lädt dazu ein, sogleich Unterschiede und Gemeinsamkeiten, wie sie schon beim ersten Lesen ins Auge fallen, festzuhalten. Doch bevor das geschehen soll, muß zunächst noch geklärt werden, ob der Psalmdichter neben dem Echnaton-Hymnus nicht auch andere altorientalische Traditionen in sein Werk aufgenommen hat, da er sich ja ägyptischen Überlieferungen gegenüber so erstaunlich offen und aufnahmebereit gezeigt zu haben scheint.

1. Außerägyptische altorientalische Traditionen in Ps 104

Fr.Crüseman hat in einer Untersuchung über den Stil und die Formen israelitischer Hymnik - auf diese Arbeit muß im Hinblick auf Ps 104 im Folgenden noch genauer eingegangen werden - im einzelnen nachgewiesen, daß nicht nur der typische Partizipialstil vieler Hymnen sondern auch "die mit

diesem Stil verbundenen Inhalte in der weitaus überwiegenden Mehrzahl ebenfalls aus der Umwelt stammen."¹³ Nun fällt auf, daß in Ps 104 in den Versen 1-19 und 32 der Partizipialstil vorherrscht, während sich in den übrigen Partien keine Partizipien bei der Beschreibung Gottes finden. Es ist ganz konsequent, wenn sich in Crüsemanns umfangreicher Zusammenstellung sumerisch-akkadischer Aussagen über Götter¹⁴ eine Fülle von Anklängen an diesen Teil des 104.Psalms finden (zu v.2b.3-4.5.10.13.14.19).

Waren diese Anklänge mehr allgemeiner Natur (gleicher Inhalt, unterschiedliche Formulierung), so lassen sich doch auch genauere Entsprechungen zu unserem Psalm beobachten:

In den Versen 1-4 wird Gott als ein himmlischer König vorgestellt:¹⁵ Er ist erhaben, von Pracht und Hoheit umgeben, das Licht der Sonne ist sein Königsmantel, sein Palast steht über dem himmlischen Ozean, Wolken und Winde sind sein Prachtgespann und Blitz und Sturm seine Trabanten. Ohne jetzt auf die Frage eingehen zu wollen, wie alt die Vorstellung von Jahwe als König in Israel ist, so ist doch festzuhalten, daß dieses Bild vom himmlischen König keineswegs genuin israelitisch sondern vielmehr gemeinorientalisch ist. Israel hat diese Vorstellung von seiner Umwelt übernommen und auf seinen Gott Jahwe übertragen, um in einer damals allgemein verständlichen Sprache die Macht und Herrschaft über die Natur anderen Göttern ab- und seinem Gott zuzusprechen. Das wird in unserem Text noch besonders dann deutlich, wenn ab v.3b und 4 in Verbindung mit v.32 die Beschreibung des im Himmel thronenden Königs in eine Beschreibung seiner Theophanie auf Erden übergeht: Wenn Gott sich auf den Wolken und im Wind der Erde nähert und Sturm und Blitz als seine Trabanten vorweg laufen, dann bebt die Erde und die Berge rauchen. Jahwe übernimmt hier Attribute, die im mesopotamisch-kanaanäischen Raum dem jeweiligen Wettergott zukamen, in erster Linie dem kanaanäischen Baal.¹⁶ Häufig wird Baal der "Wolkenreiter" (rkb'rpt) genannt. Dieser Titel wurde sogar direkt auf Jahwe übertragen in Ps

¹³ Fr.Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, Neukirchen, 1969 (WMANT 32), hier S.136 Anm. 5.

¹⁴ Ebd., S.136-150.

¹⁵ So schon R.Kittel, Psalmen, S.337; J.Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen, S.45-50. H.-J.Kraus, Psalmen, S.887, geht wohl etwas zu weit, wenn er behauptet: "Die Vorstellung vom himmlischen König steht hinter dem ganzen Psalm."

¹⁶ Zum einzelnen siehe J.Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen, 1965 (WMANT 10).

68,5.¹⁷ Aber auch die Kanaanäer haben diese Aussagen nicht erfunden. Sie stehen in einer noch deutlich erkennbaren Traditionskette, die über den babylonisch-assyrischen Adad bis hin zum sumerischen Wettergott Ischkur reicht. Als Beispiel ein Ausschnitt aus einer sumerischen Hymne auf Ischkur aus altbabylonischer Zeit:¹⁸

Enlil gab seinem Sohn Ischkur die Weisung:
 "Mein Kind, die Sturmwinde habe ich dir übergeben,
 die Sturmwinde habe ich dir angeschirrt,
 Ischkur, die Sturmwinde habe ich dir übergeben,
 die Sturmwinde habe ich dir angeschirrt,
 die "sieben" Winde habe ich dir wie ein Gespann angeschirrt,
 die Sturmwinde habe ich dir angeschirrt,
 deinen laut brüllenden Sturmwind habe ich schreien lassen,
 die Sturmwinde habe ich dir angeschirrt,
 der Blitz, dein Bote, geht dir voran,
 die Sturmwinde habe ich dir angeschirrt."

Ein ebenfalls uralter Vergleich findet sich in v.2b: Daß der Himmel wie ein ausgespanntes Zelttuch aussieht, stammt sicher aus dem nomadischen Bereich.

Die Verse 6-9 zeigen in ihrem Grundzug Verwandtschaft sowohl mit dem Kampf Marduks gegen Tiamat im babylonischen Welterschöpfungsepos *Enuma eliš* wie auch mit dem aus Ugarit bekanntgewordenen Mythos vom Kampf Baals gegen Jam, den "Fürsten Meer".¹⁹ Das Meer als personifizierte Größe, die Gott Widerstand leistet, ist deutlich unisraelitisch. Das zeigt schon ein Vergleich mit v.25 unseres Psalms: Hier ist das Meer nichts anderes als

¹⁷ Wie schon S.Mowinckel, *Psalm criticism between 1900 and 1935* (Ugarit and Psalm exegesis), in: VT 5, 1955, S.13-33 (wiederabgedruckt und übersetzt bei P.H.A.Neumann, *Psalmenforschung*, S.315-340) gesehen hat.

¹⁸ Zitiert nach A.Falkenstein-W.v.Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich/Stuttgart, 1953, S.82.

¹⁹ Während O.Eißfeldt, *Gott und das Meer in der Bibel*, in: KISchr III, S.256-264, und S.Mowinckel, *Psalmenkritik*, S.330, sowohl babylonische wie ugaritische Einflüsse für wahrscheinlich halten, denkt O.Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin, 1959 (BZAW 78) ausschließlich an ugaritische Traditionen als Vorläufer der biblischen Vorstellung "Kampf Gottes gegen das Meer", die bis ins Neue Testament hinein nachwirkt, wie O.Eißfeldt im angegebenen Aufsatz gezeigt hat.

ein Teil der Schöpfung. Und doch zeigen sich gewichtige Unterschiede zwischen den beiden Mythen und v.6-9:

a) Im babylonischen wie im ugaritischen Mythos handelt es sich um einen Kampf, der mit der Tötung des Gegners endet. In Ps 104 wird das Meer aber nicht getötet sondern angedonnert und bedroht, woraufhin es erschrocken zurückweicht und das Land, die Erde, freigibt.

b) In unserem Text ist die Bedrohung des Meeres Teil des Schöpfungsaktes, während im ugaritischen Mythos der Kampf gegen das Meer die geschaffene Welt bereits voraussetzt, wie O.Kaiser mit Nachdruck festgestellt hat.²⁰

Ein Kampf Gottes gegen den Chaosdrachen, auf den an einigen Stellen im Alten Testament offensichtlich angespielt wird, gehört nicht in den Vorstellungszusammenhang unseres Textes. Er steht allenfalls in v.26 bei der Nennung des Leviathan im Hintergrund, der aber hier nicht Gegner sondern Geschöpf Gottes ist.

Zwei andere Psalmstellen könnten vielleicht den außerisraelitischen Ursprung der Schöpfungsvorstellung von v.6-9 untermauern: In Ps 29 heißt es, daß die Stimme Jahwes über den Wassern donnere, daß Jahwe über der Flut als König throne (v.3.10). Auf die kanaänäische Herkunft der Vorstellungen dieses Psalms ist oft verwiesen worden.²¹ In Ps 18,16 steht das Schelten und Schnauben gegen das Meer im Zusammenhang einer Beschreibung Jahwes als Wettergott, die weit besser auf Baal als auf Jahwe paßt. Von daher ist es durchaus möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß auch die Vorstellung: Gott schilt und bedroht die Urflut und schafft so das trockene Land, - auf außerisraelitisches, vermutlich kanaänäisches Traditionsgut zurückgeht, wenn auch eine direkte literarische Abhängigkeit in diesem Fall (noch) nicht belegbar ist.²²

²⁰ O.Kaiser, *op.cit.*, S.76.

²¹ Siehe S.142f. Anm.49.

²² Auf weiteres Vergleichsmaterial aus Ugarit verweist P.C.Craigie, *The comparison of Hebrew poetry*, S.15-17. F.M.Cross, *Yahweh and Ba'al*, in: ders., *Canaanite myth and Hebrew epic*, S.147-194, vermutet als traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Verse 1-9.31f. "an archaic mythic pattern" vom "divine warrior", das via Kanaan in Israel bekannt geworden sei (S.162f.168).

Für die Verse 13-18 verweist H.-J.Kraus ebenfalls auf Baal als Regen- und Segenspender der Erde.²³ Eine nähere Parallele scheint mir jedoch in einem sumerischen Hymnus aus altbabylonischer Zeit auf den Gott Enki vorzuliegen.²⁴ Er ist der Gott der Weisheit, aber vor allem auch des unteren Wassers, d.h. des Grundwassers. In diesem Hymnus heißt es:

Enki, Herr allen wahren Wortes, dich will ich immerdar preisen!
Dein Vater An, der König, der Herr, der den Samen hat ausgehen lassen,
der die Menschen auf die Erde gesetzt hat,
hat dir die 'göttlichen Kräfte' von Himmel und Erde in Obhut gegeben,
hat dich zu ihrem Fürsten erhöht.

Daß du dem Tigris und Euphrat den reinen 'Mund öffnest',
sie mit Wonne füllst,
daß du die schwere Regenwolke Wasser des Überflusses spenden,
sie über alle Fluren regnen läßt,
daß du die Getreidegöttin das Haupt in der Saatfurche stolz erheben,
würzige Kräuter in der Steppe sprießen läßt,
daß du in Obstpflanzung und Garten die Stecklinge wie zu Wäldern hoch-
wachsen läßt,
hat dir An, der König der Götter, aufgetragen.

Der sumerische Gott Enki entspricht dem babylonischen Ea. Dieser wiederum zeigt große Verwandtschaft mit dem ugaritischen Gott El, wie O.Kaiser aufgezeigt hat.²⁵ Vielleicht ist also Israel auch mit dieser alten Überlieferung von der Schöpferfähigkeit Enkis über das Medium Ugarit bzw. Kanaan bekannt geworden.

Wir waren davon ausgegangen nachzuprüfen, ob sich neben ägyptischen Einflüssen nicht auch mesopotamisch-kanaanäische nachweisen ließen. Diese Nachprüfung ist positiv ausgefallen. Nun kann man auch den umgekehrten Weg beschreiten und alle die Äußerungen herausstellen, die keinesfalls aus ägyptischer Tradition stammen können. Davon fallen bei genauerem Lesen im Bereich der Verse 1-19 und 32 eine ganze Reihe ins Auge:

²³ H.-J.Kraus, Psalmen, S.883.

²⁴ Zitiert nach A.Falkenstein - W.v.Soden, Hymnen, S.110.

²⁵ O.Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres, S.47-56: "Wohnsitz und Wesen des Gottes El".

Der Vergleich des Himmels mit einem Zelttuch (v.2b);
 die Wettergott-Aussagen in v.3-4 und 32;
 der Kampf gegen das Meer (v.6-9);
 Quellen und Bäche in den Tälern, zwischen den Bergen (v.10);
 Berge, die von Wolken getränkt werden (v.13) ;
 Fruchtbarkeit, die vom Regen herrührt (v.13-16);
 Korn, Wein und Öl als die drei typischen Hauptprodukte Palästinas (v.15);
 die Bäume Gottes, die Zedern des Libanon (v.16);
 Steinbock und Klippdachs in Bergen und Felsen (v.18).

Faßt man alle diese Beobachtungen des ersten Abschnittes zusammen, so läßt sich als ein *1.Ergebnis* feststellen: Ps 104 ist keineswegs nur vom Echnaton-Hymnus her geprägt, ihm also etwa nachgedichtet, wie das mitunter behauptet wird. Es treten sogar ausgesprochen unägyptische Züge zu Tage, allerdings nur in v.1-19 und 32. Dieser Teil zeigt einen deutlichen Kompositionscharakter. Hier sind verschiedene Traditionen aus dem mesopotamischen und kanaanäischen Bereich zu einem neuen Ganzen zusammengefloßen. Einigendes Band dieses Teils ist ein fast durchgehend zu beobachtender Partizipialstil.

Offen bleibt bis jetzt eine Beeinflussung des Teils v.20-30 durch den Echnaton-Hymnus. Doch bevor diese Frage geklärt werden kann, müssen zuerst noch einige Besonderheiten im Aufbau des 104.Psalms dargelegt werden.²⁶

2. Der Aufbau des Psalms 104

Fr.Crüsemann hat in seiner bereits erwähnten Untersuchung nachweisen können, daß es in der israelitischen Hymnik drei ursprünglich selbständige Grundformen gegeben hat:

²⁶ P.Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël*, hat in einer sehr ausführlichen Untersuchung der literarischen Struktur des Psalms einen Urtext und verschiedene Stufen nachfolgender Redaktionen herausgearbeitet. B.Renaud, *La structure du Ps 104 et ses implications théologiques*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 55, 1981, S.1-30, hat mit der gleichen Methodik in Aufnahme und Kritik der Arbeit von Auffret den Psalm untersucht und ist zu einem genau gegenteiligen Ergebnis gekommen: der Behauptung der literarischen Einheitlichkeit von Ps 104 mit Ausnahme eines Nachtrags in v.35 (dazu siehe S.181 Anm.44). Zur Kritik an Auffret vergleiche auch die Besprechung von E. Blumenthal in: *ThLZ* 109, 1984, Sp. 426-429. Aufgrund dieser kontroversen Ergebnisse der Strukturanalyse beschränke ich mich hier auf die Endgestalt des Textes.

a) *den imperativischen Hymnus*: Er setzt ein mit einem imperativischen Aufruf zum Lob Gottes und fährt fort mit der Durchführung des geforderten Lobes seitens der Aufgerufenen.

Beispiel:

Singet dem Herrn!
Ja, hoch erhob er sich,
Roß und Wagenkämpfer warf er ins Meer. (Ex 15,21)

In der Durchführung des Lobes besingt diese Art des Hymnus vor allem die grundlegenden geschichtlichen Heilstaten Jahwes an seinem Volk. Von daher sieht Crüsemann diese hymnische Form als eine spezielle israelitische Eigenentwicklung an.

b) *den hymnischen Partizipialstil*: Er ist charakterisiert durch eine Aneinanderreihung von Partizipien, die in allgemeiner Weise ein göttliches Tun in Schöpfung und Natur beschreiben, aber auch göttliche Eingriffe in die Menschenwelt zugunsten der Schwachen und Unterdrückten. Ein klares Beispiel dieses Stiles ist unser Psalm im Bereich von v.1-19 und 32 (mit Ausnahme von v.1b-c und 6-9). Daß Crüsemann diesen Stil als charakteristisch für den altorientalischen Hymnus bezeichnet, trifft sich vortrefflich mit den Ergebnissen der oben durchgeführten traditionsgeschichtlichen Analyse.

c) *den Jahwe-anredenden Berichtsstil*: Es handelt sich hier um kurze Sätze, die von Gott etwas besonders Ruhmvolles aussagen, und zwar in direkter Anrede an die Gottheit. Beispiele dafür sind die Verse 1b-c.(6).7-9 und das ganze Stück v.20-30 unseres Psalms. In diesen Versen erscheint kein einziges Partizip in einer Gottesaussage. Auch dieser hymnische Stil hat seine Parallelen im Alten Orient.

In Ps 104 findet man nun alle diese drei Stilarten vereint. Daß der Partizipialstil in v.2-5.10-19 und 32 und der Jahwe-anredende Berichtsstil in v.1b-c.6-9 und 20-30 erscheint, wurde bereits festgehalten. Aber auch der imperativische Hymnus kommt vor - in den Versen 1a.31.33-35,²⁷ nur in einer etwas veränderten Form: An die Stelle der Aufforderung zum Lob an die Kultteilnehmer tritt der Aufruf an die eigene npš, die "Seele". Auch kommt es nicht

²⁷ Ohne das später angefügte "Hallelujah". Fr.Crüsemann, Studien, S.301, zählt nur die beiden gleichlautenden Sätze in v.1a und 35b zu dieser Stilform, was ich für unbegründet halte. Zum Aufruf an sich selbst in v.1a.35b gehört auch die eigene Antwort in v.33-35a und wohl auch v.31.

mehr zur eigentlichen Durchführung des Lobes - im Rahmen dieses hymnischen Stiles. Der Redende bleibt dabei stehen, seine eigene Bereitschaft zum Lob in begeisterter, überschwenglicher Form auszudrücken und diejenigen, die nicht zu diesem Lob bereit sind, zu verdammen (v.35a). An die Stelle der Durchführung des Lobes tritt hier wohl der gesamte Mittelteil des Psalms.²⁸ Die beiden anderen Stilarten mit ihren Inhalten werden dem imperativischen Hymnus dienstbar - eine häufige Erscheinung im Psalter, wie Fr.Crüsemann gezeigt hat. Die zwei anderen Stilarten, die mit altorientalischer Hymnik verwandt sind, werden so durch die Umrahmung mit dem speziell israelitischen Stil des imperativischen Hymnus "israelitisiert". In diesem Rahmen tritt der Verfasser bzw. Redaktor des Psalms erst eigentlich auf den Plan; es ist ein persönlicher Rahmen. Von daher ist es auch nicht zufällig, daß sich zu diesem Teil des Psalms keine Paralleltraditionen aus dem Alten Orient anführen lassen.

Noch etwas ist vom Stilistischen her auffällig: Eine enge Verbindung des Partizipialstiles mit dem Jahwe-anredenden Berichtsstil kommt im ganzen Alten Testament nur hier, im 104.Psalm, vor.²⁹ Beide Stilarten behalten jedoch voll und ganz ihre Selbständigkeit, sie gehen nicht ineinander über. Das zeigt sich deutlich am Wechsel zwischen finiten Verben und DU-Stil einerseits und Partizipien und ER-Stil andererseits. Nicht zufällig treten Textschwierigkeiten gerade an den Übergangsstellen von einer Stilart zur anderen auf. Aus all dem zieht Fr.Crüsemann sicherlich mit Recht den Schluß: "Dieses klare Nebeneinander der verschiedenen Stilarten in Ps 104 läßt die unterschiedliche Herkunft noch erkennen."³⁰

Aufgrund der Beobachtungen dieses zweiten Abschnittes läßt sich als ein 2.*Ergebnis* feststellen: In Ps 104 finden sich drei verschiedene Stilarten wieder. Nur in einem von ihnen, dem imperativischen Hymnus, tritt der Verfasser bzw. Redaktor des Psalms persönlich in Erscheinung. Im ganzen Mittelteil aber scheint er fremde Traditionen aufgenommen zu haben, die auch bereits stilistisch zum mindesten vorformuliert gewesen sein müssen; denn sonst hätte sich die unterschiedliche Struktur der beiden anderen Stilarten

²⁸ So auch Fr.Crüsemann, Studien, S.301.

²⁹ Mit Ausnahme von Ps 65, wo die Verbindung jedoch sekundär ist (vgl. Fr.Crüsemann, Studien, S.286f.).

³⁰ Fr.Crüsemann, Studien, S.287. Er geht aber wohl etwas zu weit, wenn er aus dem Auftreten der beiden Stilarten auch gleich auf zwei verschiedene Quellen rückschließt. Wie sich gezeigt hat, enthält der Teil v.1b-19 und 32 ja eine ganze Reihe recht unterschiedlicher Traditionen.

nicht so deutlich und klar unterscheidbar erhalten. Damit ist nicht gesagt, daß der Redaktor keine eigene Arbeit geleistet hätte, im Gegenteil: Er hat aus dem ihm vorliegenden Material ausgewählt, umgestellt, einander zugeordnet und sicher auch selbst formuliert; denn sonst hätte der Psalm ja niemals die bewundernswerte Geschlossenheit und Aussagekraft erhalten, die ihn heute noch auszeichnet. Die Arbeit des Redaktors ist jedoch nicht so weit gegangen, daß sie die vorgegebene stilistische Struktur der fremden Überlieferungen gestört oder geändert hätte. Das haben die Untersuchungen Crüsemanns deutlich gezeigt.

Um auf die Verbindung des Psalms zum Hymnus des Echnaton zurückzukommen: Von den drei stilistisch geprägten Teilen des Psalms geht der imperativische Hymnus ganz und gar auf den Verfasser/Redaktor des Psalms zurück und kann daher zu der ägyptischen Dichtung keine Beziehung haben. Die beiden anderen Stilarten sind sich von Hause aus fremd und sind nur allein in diesem Psalm eine Verbindung eingegangen. Also sind auch ihre Inhalte getrennt zu betrachten. Das trifft sich sehr schön mit dem Ergebnis der traditionsgeschichtlichen Analyse; denn dort konnten für den Teil des Partizipialstils eine ganze Reihe mesopotamisch-kanaanäischer Paralleltraditionen aufgezeigt werden, nicht dagegen für den Teil des Jahwe-anredenden Berichts mit Ausnahme der Verse 1b-c und 6-9. Auch erwiesen sich viele Aussagen des Partizipialteils v.6-9 eingeschlossen als ausgesprochen unägyptisch, nicht dagegen der Hauptteil des Jahwe-anredenden Berichts v.20-30. Wenn wir nun davon ausgehen, daß auch der Teil, der im Stil des Jahwe-anredenden Berichts gehalten ist, dem Verfasser/Redaktor des Psalms schon vorformuliert vorlag, ist es dann nicht möglich, für v.20-30 eben im Echnaton-Hymnus diese Vorlage zu sehen? Zur Beantwortung dieser Frage sollen jetzt Ps 104,20-30 und der ägyptische Hymnus einander gegenübergestellt und verglichen werden, zunächst im einzelnen, dann aber auch im ganzen, um ihre jeweilige Grundintention herauszuarbeiten.

3. Gegenüberstellung beider Hymnen

a) Gemeinsamkeiten und Unterschiede im einzelnen:

aa) *Gemeinsamkeiten*: Die Gemeinsamkeiten, die beide Hymnen verbinden, wurden ja schon oft herausgestellt, allerdings auch bestritten. Im Folgenden sollen bloße Anklänge übergangen, nur auffällige Übereinstimmungen benannt werden:

Löwen kommen nachts aus ihrer Höhle: Ps 104,21-22 und Echnaton-Hymnus Z.33;

der Mensch geht morgens an seine Arbeit: v.23 und Z.42-45;

der Ausruf: Wie viele sind deine Werke!: v.24a und Z.76;

Schiffe werden unter den Tieren genannt: v.24-27 und Z.46-58;

Nahrung kommt für jedermann von Gott: v.27 und Z.85-86;

Leben und Tod der Geschöpfe hängt von Gott ab (Reihenfolge vertauscht): v.29-30a und Z.126-127.

Bis auf den Ausruf ergibt sich sogar die gleiche Aufeinanderfolge im Duktus des jeweiligen Textes. Natürlich ist das Argument, daß sich Hymnen zum gleichen Thema ab und zu auch inhaltlich überschneiden könnten, ja müßten, nicht völlig von der Hand zu weisen. Manches läßt sich sicher damit erklären. Die oben zusammengestellten Gemeinsamkeiten übersteigen aber doch wohl das Maß an zufälliger Übereinstimmung - vor allem, wenn man auch die Reihenfolge beachtet, von den stilistischen Beobachtungen Crüsemanns einmal ganz abgesehen. Ein Punkt aber wenigstens kann durch Zufall keinesfalls erklärt werden: Es ist die Nennung der Schiffe mitten unter den Tieren. Diese merkwürdige Zuordnung ist so auffällig, daß ältere Kommentare sie gern zum Anlaß einer Textänderung im hebräischen Text genommen haben.

bb) *Unterschiede*: Die ins Auge fallenden Gemeinsamkeiten sollen jedoch nicht den Blick trüben für die bemerkenswerten Unterschiede, die bei genauerem Zusehen auffallen:

Die Stellung der Sonne: Im Echnaton-Hymnus wird sie direkt angeredet, im Psalm dagegen als reines Objekt betrachtet. Das ist nicht ganz so selbstverständlich, wie es scheint; denn an anderer Stelle im Psalter (Ps 19) erscheint sie durchaus als handelnde Person.³¹

Die Nacht wird im Echnaton-Hymnus verstanden als Abwesenheit des Gottes und entsprechend gewertet als Schweigen und Tod:

Gehst du unter im westlichen Lichtland,
ist die Erde in Finsternis,
in der Verfassung des Todes. (Z.27-29)

³¹ Ps 19, 6: "und sie, wie ein Bräutigam geht sie hervor aus ihrer Kammer, läuft freudig wie ein Held die Bahn.
v.7: Sie geht auf an einem Ende des Himmels und läuft um bis wieder an das Ende, nichts bleibt vor ihrer Glut verborgen."

Die Finsternis ist ein Grab,
 die Erde liegt in Schweigen:
 ihr Schöpfer ist untergegangen in seinem Lichtland. (Z.35-37)

In Ps 104 ist die Nacht Teil der Schöpfung wie der Tag. Gott ist keineswegs abwesend, sondern hat auch nachts seine Aufgabe: Die Nachttiere erwarten von ihm ihre Nahrung (v.20f.).

Beide Hymnen erwähnen diese Tiere und doch weisen sie ihnen eine verschiedene Stellung zu: Im Echnaton-Hymnus erscheinen sie als ein Element der Unordnung, des Menschenfeindlichen, des Todes - mächtig nur, weil die schützende und bewahrende Kraft der Sonne abwesend ist (Z.33f.). Hier steht wohl noch die alte Vorstellung der Dämonen der Nacht im Hintergrund, die dem Sonnengott auf seiner Fahrt über den Nachthimmel Widerstand entgegensetzen. Im Psalm sind die Tiere der Nacht in keiner Weise von denen des Tages unterschieden (v.20-22).

Im Echnaton-Hymnus kommt Ägypten gegenüber allen anderen Fremdländern deutlich eine Sonderstellung zu: Während die anderen Länder zusammen mit den wilden Tieren sich mit einem Ersatznil am Himmel zufrieden geben müssen, quillt Ägyptens Nil direkt aus der Unterwelt, aus Nun, dem Urmeer (Z.101- 104). Im Psalm wird weder Israel noch ein anderes Land überhaupt erwähnt. Die Schöpfung gilt ganz selbstverständlich als universal und gleichwertig.

Schließlich stellt sich im Echnaton-Hymnus der Redner ausführlich am Anfang und am Schluß vor. Der ganze Hymnus ist *sein* Lied, auch wenn Echnaton es nicht selbst verfaßt haben sollte. Der Redner im Psalm bleibt anonym. An seiner Person liegt nichts.

Die letzten beiden genannten Unterschiede betreffen schon nicht eigentlich mehr Detailfragen. Sie leiten schon über zum nächsten Abschnitt, zur Untersuchung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Hymnen im ganzen, in ihrer Gesamtkonzeption und -intention. Doch zuvor kann noch als 3. *Ergebnis* festgehalten werden: Crüsemanns Vermutung einer fremden Quelle für v.20-30 konnte bestätigt werden. Die Gemeinsamkeiten dieses Teils des Psalms mit dem Echnaton-Hymnus sind so groß, daß dieser Hymnus in irgendeiner Form dem Verfasser/Redaktor des Psalms bekannt gewesen sein muß. Doch auch bemerkenswerte Unterschiede fallen ins Auge. Daher geht es nicht an zu behaupten, der Psalm sei dem ägyptischen Hymnus nachgedichtet, oder gar, einzelne Teile seien direkt übernommen worden. Es muß

Zwischenstufen der Überlieferung gegeben haben, die die erwähnten Unterschiede zum großen Teil bereits ausgeschieden haben, so z. B. die Verfasser-schaft des Echnaton, die Sonderstellung Ägyptens gegenüber den anderen Ländern, die Wertung der Nacht und auch der Nachttiere.

Doch auch mit Hilfe dieser Zwischenglieder sind wohl letzten Endes nicht alle Unterschiede zwischen dem Echnaton-Hymnus und dem Psalm erklär-bar. Beide Dichtungen unterscheiden sich auch im Grundsätzlichen, in der Gesamtkonzeption und in der Abzweckung des jeweiligen Liedes. Das muß nun noch geklärt werden.

b) Gemeinsamkeiten und Unterschiede im ganzen:

aa) *Gemeinsamkeiten*: Beide Dichtungen loben und preisen einen einzigen Gott als Schöpfer und Erhalter der ganzen Welt und allen Lebens, des menschlichen, tierischen und pflanzlichen. Er gibt und bewirkt Leben, aber er entzieht es auch.³² Die Schöpfung wird voll bejaht. Sie gilt als bewundernswert, doch wird auch die Schattenseite des Lebens, der Tod, nicht verschwiegen. Die Welt, der ganze Kosmos, steht Gott gegenüber. Beide sind klar voneinander geschieden, Übergänge gibt es nicht. Gott und Welt stehen in einer Subjekt-Objekt-Beziehung zueinander: Gott handelt an der Welt; alles Lebendige freut sich, lobt und dankt Gott dafür.

Ein Unterschied ist allerdings hier schon festzuhalten: Der Psalm beschreibt die Schöpfung der Welt am Anfang und die Erhaltung der Welt und alles Lebens in der Gegenwart. Der ägyptische Hymnus kennt nur die creatio continua, die ständige Neuschöpfung des ständig Vergehenden. "Die Kategorie der Urzeit ist den Amarnahymnen fremd."³³

Doch bevor nun die Unterschiede beider Hymnen zur Sprache kommen, sollte man noch einen Augenblick bei den Gemeinsamkeiten verweilen. In den Psalmen-Kommentaren wird gerne auf einen angeblichen Hauptunterschied hingewiesen: den mythischen Charakter des Echnaton-Hymnus im Gegensatz zum Psalm. Das trifft so nicht zu. Schon aus der obigen Schilderung der Gemeinsamkeiten wird deutlich, daß man den Echnaton-Hymnus

³² J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen, 1983 (OBO 51), S.142 Anm. 199a, sieht in diesem Wechsel von Leben und Lebensentzug sogar "ein 'missing link' zwischen der Vorstellungswelt der 'Neuen Sonnen-Theologie' und dem 104. Psalm".

³³ J. Assmann, *Hymnen*, S.558.

nicht eigentlich als mythisch bezeichnen kann. Zwar wird die Sonne als Gottheit dar- und vorgestellt, während sie im Psalm unzweideutig auf die Seite des Geschaffenen gehört als Leuchtkörper am Himmel, der der Zeitbestimmung dient (v.19) -, doch ist Nagel im Recht, wenn er fordert, beide Hymnen zunächst einmal vom Standpunkt des Verfassers und des Beters aus zu beurteilen.³⁴ Dann schwinden die Unterschiede; denn auch Aton ist Schöpfer und Erhalter der ganzen Welt; ihm verdankt die gesamte Natur ihre Existenz und ihr Fortbestehen; auch er ist nicht geschaffen, sondern aus sich selbst heraus entstanden. Mit einem Satz: Aton ist keineswegs in die Natur verflochten.³⁵ Er steht außer und über ihr wie Jahwe auch. Einen mythischen Zug aber enthält Ps 104 v.6-9: Hier tritt Jahwe wie ein Krieger mit gewaltiger Stimme gegen eine personifizierte Urflut auf, die daraufhin "erschrickt" und "flieht" und der eine Grenze gesetzt wird, die sie nicht "überschreiten" darf. Bei Aton dagegen tritt das Personhafte sehr in den Hintergrund, wenn es überhaupt existiert. Außer in der Anfangszeit wird er während der Amarna-periode nie menschen- oder tiergestaltig abgebildet - für Ägypten sicherlich ein Umschwung, der kaum zu unterschätzen ist. Noch stärker als in der darstellenden Kunst zeigt sich dieser Umsturz in der Literatur: Echnaton tilgte nicht nur die vielen Götter zugunsten des einen, er verbannte auch das Jenseits und die gesamte Über- und Unterwelt mit ihren unzähligen mythischen Schilderungen, die im Ritus stets gegenwärtig waren. Es ist hier nicht der Ort, das Neue der Amarna-Theologie ausführlich darzustellen.³⁶ Als Beispiel für die Umwälzung gerade im hymnischen Bereich möchte ich hier nur einem Artikel von J.Assmann die Gegenüberstellung von Ausschnitten zweier Sonnenhymnen, einer traditionellen und einer aus der Amarna-Zeit, entnehmen:³⁷

Amarna: Der Tag ist klein, der Lauf ist weit:
Meilen zu Millionen und Hunderttausenden.
In einem kurzen Augenblick hast du es vollbracht,
wenn du untergehst, hast du die Stunden vollendet.

trad.: Du durchziehst den Himmel weiten Herzens
- der Messersee ist zur Ruhe gekommen, der Rebell ist gefallen, seine Arme

³⁴ G.Nagel, Rapports, S.401.

³⁵ Wie es H.Gunkel, Psalmen, S.453, formuliert hat.

³⁶ J.Assmann hat in seinem schon erwähnten Artikel (S.155 Anm.2) ausführlich die traditionelle Sonnenreligion mit der neuen Religion von Amarna konfrontiert.

³⁷ J.Assmann, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit, Heidelberg, 1975 (AAH 1975,1), S.51f.

gebunden,
 das Messer hat seine Wirbel durchschnitten. Re beharrt in gutem Segelwind,
 die Msktt-Barke, sie hat den, der sie angriff, vernichtet -
 die Südlichen und die Nördlichen ziehen dich,
 die Westlichen und die Östlichen beten dich an.

In der traditionellen Hymne wird der Sonnenlauf dargestellt als Überfahrt des Sonnengottes in einer Barke über den Himmel, wobei es gilt, mit Hilfe befreundeter Kräfte feindliche Mächte zu überwinden. Nach der Entmythisierung dieser Vorstellung in der Amarnazeit bleibt eine dichterische Beschreibung des Sonnenlaufes übrig, wie sie noch heute in unserer Zeit ebenso verfaßt werden könnte.

Aus all dem dürfte deutlich geworden sein, daß die Behauptung, dem Echnaton-Hymnus eigne ein mythischer Charakter im Gegensatz zum Psalm 104, den Charakter des ägyptischen Hymnus gerade nicht trifft und dem Vergleich beider Dichtungen nicht dienlich ist.

bb) *Unterschiede*: Zwei Unterschiede sind schon erwähnt worden, bei denen man gut wieder anknüpfen kann: die Sonderstellung Ägyptens unter allen Ländern und die Hervorhebung des Redenden, des Königs.³⁸ Beides gehört im Grunde zusammen: Ägypten steht im Mittelpunkt der Erde zwischen Syrien und Nubien, der Pharao steht im Mittelpunkt Ägyptens. Er ist alleiniger Kontaktmann zwischen Himmel und Erde, zwischen Aton und den Menschen.

Es gibt keinen, der dich kannte, außer deinem Sohn...
 Du läßt ihn kundig sein deiner Pläne und deiner Macht. (Z.122-124)

Nur der König steht in Verbindung mit Gott, er ist "Sohn" und niemand sonst. Nur der König ist in die Pläne Gottes eingeweiht, nur er hat Teil an seiner Macht. So repräsentiert er den Sonnengott auf Erden und umgekehrt die Menschen auch vor Gott. Diese strenge Hierarchie (von Gott bzw. den Göttern über den König zum Volk) hat es in Ägypten schon immer gegeben. Es ist die traditionelle ägyptische Königsideologie. Echnaton hat diesen Zug der Tradition nicht beschnitten, im Gegenteil, er hat ihn noch bestärkt: Nicht nur Ägypten, die ganze Erde hat der Sonnengott seinem geliebten Sohn un-

³⁸ Auf die enge Verknüpfung des Amarnahymnus mit der Königstheologie verweist auch A.Rupp, Amarnaglaube und Jahwemonotheismus, in: *Studies in the History of Religions* 31, 1975, S.48f.

terworfen (Z.22-24). Alles, was existiert, ruft Aton nur um seinetwillen ins Leben; er hat die ganze Erde, die ganze Schöpfung nur für ihn, den König, aufgerichtet (Z.131-133). Der König von Ägypten ist Sinn und Ziel des gesamten Kosmos!

Im Psalm 104 sind alle Länder, alle Menschen gleich. Kein Mensch ist bevorrechtigt, keiner ist "Sohn" vor anderen. Der König spielt keine Rolle. Wäre er erwähnt, so wäre er ein einzelner, ein Mensch wie jeder andere auch. Alle sind gleich, alle sind Geschöpf. Jahwe ist ein persönlicher Gott für jedermann, in dem man sich freut, dem man singt und spielt (v.33f.). Jeder kennt ihn, jeder kann sich an ihn wenden an jedem Ort, zu jeder Zeit. Aton ist ein persönlicher Gott nur für den König. Er nennt sich Uanre, der "Einzig des Re". Für die Menschen führt der Weg zu Aton unabdingbar über die Person des Königs. Echnaton "verkörpert den Gott in seinem persönlichen Aspekt gegenüber den Menschen."³⁹ Hornung⁴⁰ hat versucht, diese Konstellation mit dem Satz zu charakterisieren: "Es ist kein Gott außer Aton, und Echnaton ist sein Prophet." Aber Echnaton will mehr sein als das: mehr als ein Prophet wie Mohammed, mehr auch als ein Stellvertreter des Reichsgottes wie die Pharaonen vor ihm. Er will selbst Gott sein für die Menschen:

Lob dir, du mein Gott, der mich "baute",
 der mir Gutes bestimmte (§3j),
 der mich "entstehen ließ" und mir Nahrung gab,
 der für mich sorgte mit seinem "Ka",
 der Herrscher, der mich "erschuf" unter den Menschen.⁴¹

Diese Hymne ist nicht an Aton sondern an den König gerichtet! Er ist es, der den Menschen erschaffen hat und ihm sein Schicksal bestimmt. "Während der Gott Leben, Gedeihen, Wachsen, Werden und Vergehen *schlechthin* ist, ist der König Leben für den, der ihn verehrt, Tod für den, der ihn mißachtet."⁴² So wird der König zum persönlichen Schicksalsgott für den einzelnen: "...das Volk richtete seine Gebete an den König, und durch ihn gelangten die Segnungen Atons zu ihnen."⁴³

³⁹ J.Assmann, in: Saeculum 23, 1972, S.123.

⁴⁰ E.Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt, 1971, S.245.

⁴¹ Zitiert nach J.Assmann, Zeit und Ewigkeit, S.59.

⁴² Ebd., S.58.

⁴³ R.J.Williams, Hymn, S.144 (übersetzt).

Der Ps 104 spricht von Gottlosen und Sündern. Man kann also Gott auch widerstreben. Den Menschen steht es frei, sich Gott zu- oder von ihm abzuwenden. Der freien Entscheidung des Menschen setzt der Echnaton-Hymnus die Hierarchie entgegen. Die Amarnazeit kennt keinen Widerstand gegen die Sonne, etwa die Leugnung der Sonne als Schöpfer oder die Verweigerung des Dankes. Das wäre undenkbar; denn Aton schenkt das Leben sozusagen automatisch, unabhängig vom einzelnen und seinem Verhalten. Aber es wäre Widerstand gegen den König, den Sohn der Sonne, den Gott der Menschen. Es wäre Widerstand gegen die ganze Hierarchie, Gottes- wie Majestätsbeleidigung. Nicht Gott Aton sondern die politische Macht würde gegen diese Gottlosen vorgehen.

Das Reden von Gottlosen im Psalm impliziert, daß die Schöpfung mit Geboten verknüpft ist. Die sinnvolle Ordnung der Schöpfung ist kein Automatismus, sondern fordert ein entsprechendes Verhalten des Menschen und zwar jedes einzelnen. Im Echnaton-Hymnus wird nur vom König gesagt, daß er "von der Wahrheit lebt" (Teil seiner Titulatur), das heißt doch wohl, daß er sich Aton, seinem Vater, gegenüber in bestimmter Weise "verhält". Was hier allein für den König gilt, gilt in Israel von jedermann:

a) eine hohe Stellung vor Gott, hervorgehoben vor der ganzen Schöpfung:

Was ist doch der Mensch, daß du seiner gedenkst,
und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?
Du machtest ihn wenig geringer als Engel,
mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn.
Du setztest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände,
alles hast du ihm unter die Füße gelegt. (Ps 8,5-7)

b) eine hohe Verantwortung vor Gott, seinen Bund als das ungetrübte harmonische Miteinander von Gott und Mensch zu bewahren. Bundesgemäß zu leben beinhaltet zwei Aspekte: einen religiösen und einen sozialen. Der Achtung Gottes entspricht die Respektierung des Nächsten, des Mitmenschen. Beides ist untrennbar miteinander verbunden, wie es im Dekalog in knappster Form zum Ausdruck kommt.

Alle die genannten Unterschiede zwischen den beiden Hymnen lassen sich zusammenfassen in der konträren Auffassung von der Beziehung Gott - Mensch: Im Echnaton-Hymnus zielt die Verherrlichung des Sonnengottes letzten Endes auf die Selbstverherrlichung des Königs vor seinen Untertanen; es ist ein religiöses Lied mit deutlich politischer Stoßrichtung. Im Psalm 104

zielt die Verherrlichung Gottes auf das Verhalten des einzelnen gegenüber Gott und seinen Mitmenschen;⁴⁴ es ist ein religiöses Lied mit sozialer Stoßrichtung.

Halten wir als ein 4. *Ergebnis* fest: Trotz erkennbarer Gemeinsamkeiten bei der Hymnen auch im Grundsätzlichen zeigen sich doch grundlegende Unterschiede in der Intention. Sie kommen zum Ausdruck in der verschiedenen Bewertung des Verhältnisses Gott-Mensch. Kennzeichnet den Psalm Freiheit und Verantwortung jedes einzelnen gegenüber Gott und dem Mitmenschen, so fordert der Echnaton-Hymnus gehorsames Einfügen in eine vorgegebene Hierarchie. Psalm und Hymnus sind sich ähnlich in vielen Details und auch in ihrer grundsätzlich unmythischen Einschätzung der Natur im Verhältnis zu Gott; sie sind jedoch grundverschieden in ihrer Gesamtintention und in dem Ziel, das sie beim Leser erreichen wollen. Auf dieser Ebene können der Psalm und der Hymnus keinesfalls miteinander verglichen werden.

IV

Fassen wir die vier Teilergebnisse noch einmal zusammen: In den Versen 1-19 und 32 des Psalms findet sich eine Fülle von mehr oder weniger direkten Anklängen an mesopotamisch-kanaanäische Traditionen ebenso wie eine Reihe von deutlich unägyptischen Zügen. Dieser Teil des Psalms hat keinerlei Beziehung zum Hymnus des Echnaton.

Im Psalm 104 begegnen uns drei verschiedene hymnische Stilarten: Der erste von ihnen, der imperativische Hymnus, ist typisch israelitisch und hat keine Parallelen im Alten Orient.

Vom Partizipialstil inkl. v.6-9 sind alle die Teile des Psalms gekennzeichnet, die Anklänge an mesopotamisch-kanaanäische Traditionen zeigen. Übereinstimmungen mit dem Echnaton-Hymnus, die mehr als nur zufälliger Natur sind, finden sich ausschließlich in v.20-30. Diese Verse sind in der dritten

⁴⁴ Wenn B.Renaud, *La structure du Ps 104 et ses implications théologiques*, S.17, v.35ab für eine spätere Zufügung hält, so entgeht ihm diese wichtige Verbindung von Schöpfung und Verhalten des Menschen. Das gilt auch für K.Seybold, Psalm 104 im Spiegel seiner Unterschrift, in: ThZ 40, 1984, S.1-11, der den ganzen Schlußrahmen v.31-35 für "ein sehr lockeres textliches Gefüge" hält, eine Aneinanderreihung von sekundären Unterschriften ohne engeren inhaltlichen Zusammenhang. Die Zusammengehörigkeit von Hauptteil und Rahmen betont dagegen A.Deissler, *The theology of Psalm 104*, in: A.Finkel/L.Frizzell, *Standing before God. Studies on prayer in scriptures and in tradition with essays in honor of J.M.Oesterreicher*, New York, 1981, S.31-40.

hymnischen Stilart, dem Jahwe-anredenden Berichtsstil, gehalten. Stilistische und traditionsgehistorische Beobachtungen treffen sich hier vortrefflich.

Den Gemeinsamkeiten des Teils v.20-30 mit dem Hymnus des Echnaton stehen auch bemerkenswerte Unterschiede gegenüber. Eine direkte Übernahme von Teilen des Hymnus in den Psalm ist von daher ausgeschlossen. Es muß Zwischenglieder - wohl auch außerägyptische - gegeben haben,⁴⁵ die viele dieser Unterschiede schon ausgemerzt haben.

Unterschiede und Gemeinsamkeiten zeigen sich beim Vergleich beider Dichtungen nicht nur in einzelnen Formulierungen und Bildern sondern auch im Grundcharakter, in der Gesamtintention. Doch hier ist den Unterschieden ein weit größeres Gewicht beizumessen als den Gemeinsamkeiten. Die grundlegende Auffassung des Verhältnisses Gott-Mensch in der Amarna-Theologie und in Israel ist nicht miteinander vergleichbar.

Und doch hat Israel vieles aus seiner mesopotamisch-kanaanäischen und auch aus seiner ägyptischen Umwelt übernommen, wie gerade der Psalm 104 gezeigt hat. Diesen Prozeß der Übernahme kann man aufgrund vieler Beispiele genauer fassen: Um eigene Glaubensaussagen auszudrücken, benutzte Israel in vielfältiger Weise Äußerungen seiner damaligen altorientalischen Umwelt zur Gottes-, Natur- und Welterkenntnis.⁴⁶ Diese Aussagen wurden von anderen Göttern weg auf den Gott Israels übertragen. Im Hinblick auf den Psalm 104 legten auffallende stilistische Besonderheiten einzelner Textpartien den Schluß nahe, daß der Verfasser/Redaktor des Psalms sogar schon stilistisch geprägte Traditionen aufgenommen hat, um sein Anliegen auszudrücken. Er selbst meldet sich wohl nur in der persönlichen Einrahmung v.1a. 31. 33-35 zu Wort. Uns ist jedoch keine seiner literarischen Quellen direkt bekannt. Das gilt auch für den Echnaton-Hymnus.

Die Übernahme altorientalischer Traditionen durch Israel geschah jedoch nicht unbesehen. Aussagen, die früher anderen Göttern in anderen religiösen und staatlichen Konstellationen zukamen, mußten, sofern es sich als notwendig erwies, den eigenen theologischen Vorstellungen angeglichen werden. Daß die Grenze der Angleichung problematisch war, daß bei jeder Über-

⁴⁵ J.Assmann, *Re und Amun*, S.142 Anm.199a, verweist auf einen Anklang des Briefes Nr. 147 des Abimilki von Tyrus an eine Passage des Echnaton-Hymnus.

⁴⁶ Die "Integrationskraft des biblischen Glaubens" nennt das W.Stolz, *Die Vertrauenswürdigkeit der Natur. Psalm 104*, in: ders., *Gottes verborgene Gegenwart. Denkanstöße aus der Bibel*, Freiburg/Basel/Wien, 1976, S.12-31, hier S.14.

nahme auch das israelitische Gottesbild mehr oder weniger spürbar mit beeinflusst wurde, kann man an den vielfältigen theologischen Auseinandersetzungen in der Geschichte Israels von der frühesten bis in die Spätzeit hinein ablesen. Der Zwang zur Korrektur der übernommenen Aussagen aber bestand, wollte man sich nicht in den Alten Orient hinein auflösen. Im Psalm 104 bestand diese Korrektur im wesentlichen in der Ausschaltung der Sonderstellung des Königs, in der Hinwendung zum einzelnen und in der Betonung des Verhaltens der Menschen im Rahmen der Schöpfung. Der Verfasser/Redaktor des Psalms erreichte diese Korrektur durch eine gezielte Auswahl innerhalb der ihm vorliegenden Traditionen und vor allem durch die Einbettung in einen neuen Kontext, seinen "persönlichen" Rahmen. Hier in erster Linie wurde der Psalm "israelitisiert".⁴⁷

Zuguterletzt stellt sich noch die Frage nach der Zeit der Abfassung bzw. Komposition dieses Psalms. Viele Autoren, die sich mit dem Ps 104 beschäftigen, stellen diese Frage nicht oder beantworten sie nur ganz allgemein.⁴⁸ Sicherlich fehlen im Text eindeutige Hinweise, doch lassen die bisherigen Ausführungen durchaus eine Schlußfolgerung zu:

1. Die Tilgung der Vorrangstellung des Königs könnte auf eine Zeit deuten, in der es keinen König mehr gab.
2. Dafür spricht ebenfalls die Individualisierung, die konsequente Hinwendung zum einzelnen als dem Partner Gottes in einem schöpfungsgemäßen Leben im "persönlichen" Rahmen.

⁴⁷ Zu einem ganz ähnlichen Schluß ("The song of creation, a product of very ancient heathen wisdom, has now been finally adapted to Yahweh-religion and wholly israelized.") kommt K.Koch, *Redemption and creation in Psalms 103-105. A study in redaction history within the Book of Psalms*, in: G.Robinson (ed.), *For the sake of the gospel. Essays in honour of S.Amirtham*, Mysore, 1980, S.64-69, hier S.67, im Blick auf den persönlichen Rahmen, der Ps 104 mit Ps 103 verbindet.

⁴⁸ H.-J.Kraus, *Psalmen*, S.881: "Die Entstehungszeit des Psalms ist nicht zu bestimmen. Ein vorexilisches Datum wäre nicht ausgeschlossen." O.H.Steck, *Der Wein unter den Schöpfungsgaben*, S.241 Anm. 2: "Hinsichtlich der schwierigen Frage der Entstehungszeit sprechen traditionsgeschichtliche Indizien und die Aufnahme ägyptischer Topoi (...) eher für vorexilische Zeit;..." J.Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, S.50: "Ps 104 ist schwerlich ein alter Psalm, aber der Umgang mit den Fragen Hiobs liegt noch weit vor ihm."

3. Die große Freiheit, mit der der Redaktor dieses Psalms mit überlieferten Formen und Traditionen umgeht, hat ihren Platz wohl auch erst in einer verhältnismäßig späten Phase israelitischer Literaturgeschichte.⁴⁹

4. Schließlich ist schon häufig eine gewisse Nähe des Psalms zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1 beobachtet worden, die andererseits aber nicht so deutlich ist, daß eine direkte Abhängigkeit behauptet werden könnte.⁵⁰

Alle diese Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß der Psalm in seiner jetzigen Gestalt erst aus nachexilischer Zeit stammt. Das bedeutet zum einen, daß Israel auch in seiner Spätzeit Werke von hohem literarischen Rang zu schaffen in der Lage war, zum anderen, daß es auch zu dieser Zeit bewußte Übernahmen von altorientalischem Traditionsgut gab - im weiten Spektrum von Annahme, Korrektur oder auch Zurückweisung.

⁴⁹ So auch H.-W. Jüngling, *Ich bin Gott - keiner sonst*, S.143.

⁵⁰ W.H.Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen, 1964 (WMANT 17), S.41f.; P.Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, 1969 (Lit.).

G. GESAMTZUSAMMENFASSUNG

Das alte Israel war Teil des Alten Orients. Es war politisch, gesellschaftlich, kulturell und religiös in ihn verflochten. Andererseits lassen sich wichtige Züge des israelitischen Selbstverständnisses erkennen, die nicht aus den umgebenden Kulturen des Alten Orients entlehnt sind, für die wir außerhalb Israels keine Parallelen finden. Beides, die Eigenart Israels wie seine Abhängigkeit, verweist auf einen Prozeß der Auseinandersetzung mit Traditionen und Institutionen des Alten Orients, der die israelitische Geschichte vom Anfang bis zum Ende der staatlichen und gesellschaftlichen Selbständigkeit im 1. Jahrhundert n.Chr. begleitete.

Wir erfahren von einem innerisraelitischen Ringen um die eigene Identität zwischen dem Zwang zur Anpassung an Neues, Fremdes und dem Willen zur Bewahrung des Alten. Dieser Prozeß kam nicht zur Ruhe, sondern pflanzte sich in dem Maße fort, in dem sich die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Israel wandelten. Hier ist es ja zu keinem Zeitpunkt in der israelitischen Geschichte zu einem wirklichen Stillstand gekommen. Immer wieder veränderte sich das Selbstverständnis Israels dadurch, daß neue Einflüsse aus dem Alten Orient entweder aufgenommen oder modifiziert oder auch ganz abgelehnt und bekämpft wurden. Das war nie ein leichtes "Sich-Bedienen" aus dem großen Warenhaus des Orients sondern ein oft mühevoller, bewußt vollzogener und manchmal auch ein sich lange hinziehender Prozeß. Das Ergebnis war jeweils auch nicht einfach ein additiver Synkretismus sondern ein Vorgang der Integration, in dem das Neue, von außen Kommende dem Bisherigen eingefügt wurde, wobei sich in der Regel auch das Überkommene veränderte. Bei der Beobachtung eines solchen Prozesses verbietet es sich auch, allzu schnell zu pauschalisieren, d.h. ein gewonnenes Einzelergebnis unbesehen über alle Zeiten hinweg zu generalisieren. Notwendig ist vielmehr, jeden Bereich, in dem man altorientalischen Einfluß vermuten kann, für sich gesondert zu untersuchen und dabei die entsprechende Zeit und die jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen mit zu berücksichtigen.

Dann wird sich ein vielgestaltiges Bild ergeben als notwendiges Pendant einer überaus wechselvollen Geschichte, die Israel in alter Zeit durchlaufen hat. Inmitten dieser Vielgestaltigkeit die tragenden und prägenden Linien zu finden, ist dann eine besonders reizvolle Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft.

Die vorliegende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, die Auseinandersetzung mit altorientalischen Vorstellungen in bestimmten Situatio-

nen der Geschichte Israels an ausgewählten Themen und Texten exemplarisch nachzuweisen. Vollständigkeit zu erreichen, ist auf diesem Gebiet unmöglich. Wenn diese Arbeit dazu anregt, in anderen Bereichen in diesem Sinn weiterzufragen, so ist eines ihrer wesentlichen Ziele erfüllt: die Geschichte und das Leben des alten Israel immer lebendiger werden zu lassen.

Die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen sollen nun im Blick auf das übergeordnete Thema noch einmal kurz zusammengefaßt werden:¹

Bei den drei Genesistexten stand vermutlich am Anfang der Überlieferungsgeschichte jeweils eine ehemals selbständige kanaanäische Heiligtumsätiologie. Als die frühen Israeliten das Land besiedelten und sesshaft wurden, übernahmen sie diese Ätiologien, übertrugen sie auf ihre eigenen Ahnen und betteten sie damit in ihre eigene Geschichte ein. Das war eine Art "kultischer Inbesitznahme". Wäre das nicht geschehen, dann hätte die Gefahr einer kultischen Assimilation bestanden, d.h. die Preisgabe der eigenen Gottesverehrung und die Verschmelzung mit dem kanaanäischen Kult. So aber wurde der fremde Kult in die eigenen Traditionen aufgenommen und damit sozusagen "*israelitisiert*". Später dann wurde der kanaanäische Gottesname aus diesen Erzählungen verdrängt, ihre Inhalte wurden mit genuin israelitischen Anschauungen und Themen in Verbindung gebracht, vor allem der Zusicherung Gottes an Israel, daß es als selbständiges Volk im eigenen Land leben werde. Diese Beistandsverheißung wurde besonders wichtig in Zeiten der Gefährdung Israels durch äußere Feinde. Diesen Prozeß habe ich bei der Untersuchung der Texte "*Jahwisierung*" und *Integration* genannt.

Die Frage der Assimilation stellte sich in ganz herausgehobenem Maße der israelitischen Gruppe, die sich in Ägypten aufhielt. Sie war in dem zentralistischen ägyptischen Staatsverband ein Fremdkörper, da sie sich vermutlich ihre eigene Gesellschaftsform, ihre eigene Sprache und Kultur und ihre eigene Gottesverehrung bewahrt hatte. Sie war in allen Bereichen ihres Lebens selbständig, außer im politischen. Konnte das ein Dauerzustand sein: die Wahrung des eigenen Erbes bei politischer Abhängigkeit oder mußte nicht ein straff zentralistisch organisierter Staat die Befürchtung hegen, daß sich diese eigenständige Gruppe eines Tages auch politisch verselbständigen könnte? Das zweite scheint der Fall gewesen zu sein, so daß der israelitischen Gruppe nur die Wahl blieb, sich dem Zwang zur Assimilation zu beugen oder sich ihm durch die Flucht zu entziehen. Die Tatsache, daß die

¹ Die literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Ergebnisse sind jeweils am Ende des betreffenden Kapitels zusammengestellt.

Fremdgruppe die Trennung von dem ägyptischen Staatsverband gewählt hatte, zeigt, daß der Exodus kein geschichtlicher Zufall war sondern unbedingte Notwendigkeit, um die eigene Identität zu bewahren. Dieses Verständnis hat Israel auch in der späteren Zeit seiner Geschichte nie verloren.

In dem berühmten Kapitel 2 Sam.7 begegnet uns ein Aufeinanderprallen von altorientalischer Königsideologie und altisraelitischer Tradition. Das nur scheinbar nebensächliche Verbot für den König, in seiner Hauptstadt einen Reichstempel zu errichten, entpuppt sich - versteht man es in diesem Rahmen - als Abwehrhaltung gegen das aus dem Alten Orient importierte Königtum, zumindestens als eine Beschränkung der Institution als solcher. Ganz ablehnen wollte man sie allerdings nicht. Das zeigt die Tatsache, daß man dem König den typisch orientalischen Titel "Sohn Gottes" zugestand, obwohl dieser Titel eng mit dem Tempel verbunden war. Dieser eigenartige Kompromißcharakter erklärt sich wohl daraus, daß man politisch auf die Einführung des Königtums in der damaligen Zeit nicht verzichten wollte und konnte, aber gegen einige religiöse Implikationen dieser Institution erhebliche Vorbehalte hatte. Es begann das Ringen Israels mit der altorientalischen Königsideologie, das sich auch über das Exil hinaus noch fortsetzte. Dahin gehört auch der Chronist mit seiner Behauptung, der eigentliche König Israels sei Jahwe selbst. Die Integration einer so wichtigen Institution wie der des Königtums in überkommene israelitische, religiöse Vorstellungen war eine zentrale Aufgabe, die auch in einem langen Prozeß nicht zu einer endgültigen Lösung geführt hat.

In 1 Kön.18 wird dem Leser ein Götterkampf zwischen Jahwe und Baal vor Augen geführt. Diese Konfrontation setzt 1 Kön.19 fort, nur in veränderter Form: Der Bereich der Natur mit seiner für den Menschen so wichtigen Fruchtbarkeit wird Baal ab- und Jahwe zugesprochen. Die schöne Charakterisierung der Nähe Gottes als "sanftes Wehen" unterstreicht noch die Überlegenheit des Gottes Israels, der die Kräfte der Natur beherrscht, aber nicht - wie die altorientalischen Naturgötter - in den gewaltigen Erscheinungen der Natur erfahren wird. Auch sprengt Jahwe die Fesseln eines Landesgottes, wenn er Könige eines fremden Landes ein- bzw. absetzen läßt. Wenn Israel in einem so wichtigen Bereich wie dem der Natur nicht die Verehrung einer oder mehrerer fremder Götter zulassen wollte, so mußte es sein überkommenes Gottesbild so erweitern und verändern, daß die Fruchtbarkeit des Landes in ihm Platz finden konnte. Mit der Übernahme einer fremden Gottesvorstellung war es also nicht getan. Erst die Weiterbildung des bisherigen Denkens und Glaubens machte eine echte Integration möglich.

Der Psalm 104 zeigt vielfältige Gemeinsamkeiten mit Traditionen des Alten Orients, nicht nur ägyptischen (Echnaton-Hymnus), wie schon lange erkannt, sondern auch solchen, die ihren Ursprung im mesopotamischen Raum haben. Neben diesen Gemeinsamkeiten kann man bei näherem Zusehen aber auch gewichtige Unterschiede entdecken, zunächst in manchem Detail, darüber hinaus aber auch in Grundanschauungen: War der ägyptische Hymnus über den Lobpreis des Sonnengottes zur Verherrlichung des Pharao gedacht, so ist im Psalm 104 jeder Hinweis auf den König getilgt. An seiner Stelle steht der Aufruf an die eigene Seele, und das heißt wohl übertragen: an jedermann, Gott in seiner Schöpfung zu loben. Die Verwerfung der Sünder und Gottlosen bringt die Verantwortung des einzelnen vor Gott ins Spiel - ein Gedanke, der dem Echnaton-Hymnus nicht nur fremd ist, sondern seiner Intention geradezu entgegensteht; denn dort ist nur der Pharao Gott direkt verantwortlich. Schließlich sind im Psalm alle Bereiche der Natur Gottes Schöpfung, während im Hymnus die Nacht die Herrschaft antritt, wenn die Sonne untergegangen ist, auch wenn ansonsten in der Amarna-Theologie die mythischen Züge sehr in den Hintergrund gedrängt wurden. Die Unterschiede zwischen Psalm und Hymnus zeigen deutlich, daß hier außerisraelitische Traditionen nicht gedankenlos und oberflächlich übernommen, sondern erst nach kritischer Prüfung und Korrektur israelitischem Denken integriert wurden. Dabei ist zu beachten, daß in diesem Prozeß trotzdem auch die israelitische Vorstellungswelt merklich verändert, d.h. erweitert wurde, hier z.B. durch die Übernahme der Vorstellung von der creatio continua.

H. AUSBLICK

In der Auseinandersetzung Israels mit dem Alten Orient gab es keinen Stillstand, keine Ruhepause. Auch der Verlust der Eigenstaatlichkeit und das Exil in Babylon setzten keinen Endpunkt, sondern gaben dem geistigen Ringen Israels mit seiner altorientalischen Umwelt eine neue Wendung: Ab jetzt mußte Israel lernen, als Minderheit in der Zerstreuung unter fremden Völkern um seine Identität zu kämpfen. Das galt in modifizierter Weise auch für die Rückkehrer in das eigene Land; denn die politische Selbständigkeit konnten sie, von der Epoche der Makkabäer abgesehen, nicht mehr erlangen. In dieser Zeit aber entstand für Israel - sowohl in der Diaspora wie im eigenen Land - eine neue große Herausforderung, die in ihrer Intensität und Gefahr wohl nur mit der Faszination der kanaanäischen Kultur zur Zeit der Landnahme und danach verglichen werden kann: der Hellenismus. Von Indien bis zum Mittelmeerraum, von Kleinasien bis in den Sudan entwickelte sich ein kultureller Austausch, wie ihn die Welt bis dahin noch nicht erlebt hatte. Ein sozio-kultureller Wandel setzte ein, der eine Einheitskultur entstehen ließ, "die Kultur einer neuen internationalen und interreligiösen Ära, die auch versprach, das Beste herauszubringen, was jeder einzelnen Kultur und Religion inne wohnte".¹

Diese neue Kultur zerstörte nicht die alten, einheimischen, sondern überflutete und durchdrang sie.²

Wenn sich so erstmals die altorientalischen Großkulturen und die griechische Welt gegenseitig befruchteten, so muß der Druck auf eine verhältnismäßig kleine Kultur wie die Israels noch intensiver gewesen sein. Besonders die hellenistischen Stadtgründungen in Palästina öffneten weit das Tor für den Einfluß der neuen Ideen. Griechische Sprache, griechische Philosophie, griechische Dichtung wurden in Israel bekannt. Der Hellenismus stellte sich bald als eine beeindruckende Bildungsmacht heraus mit einer Anziehungskraft, der sich die gebildeten, herrschenden Schichten in Israel nicht entziehen

¹ D.Georgi, Das Wesen der Weisheit nach der "Weisheit Salomos", in: J. Taubes (Hrsg.), Religionstheorie und politische Theologie Band 2: Gnosis und Politik, München u.a., 1984, S.66-81, hier S.70 Anm.10.

² An den demotischen Weisheitslehren beispielhaft demonstriert von M. Lichtheim, Late Egyptian wisdom literature in the international context. A study of Demotic instructions, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1983 (OBO 52).

konnten und wollten.³ Sie öffneten sich der griechischen Erziehung und Sprache sowohl in der Diaspora wie auch in Palästina. Als Folge davon lehnte man teilweise sogar die Beschneidung ab und hielt den Schabbat nicht mehr ein. Die Gefahr der Assimilation drohte; Israel stand vor der Alternative, sich im Hellenismus aufzulösen oder sich in ihm und gegen ihn zu behaupten. Entsprechend kam es bald zu Spaltungen in der Judenschaft Palästinas: Auf der einen Seite stand die Partei der "Hellenisten", die sich dem "hellenistischen Freigeist"⁴ öffneten, auf der anderen Chassidim, Schriftgelehrte und Essener, die das Eindringen des Hellenismus als Gefahr für Israel bekämpften. Zwischen diesen Fronten gab es aber auch Bestrebungen, die eigene Überlieferung und Geschichte aufgrund der Herausforderung der neuen Zeit neu zu schreiben, um sie wieder verständlich und fruchtbar werden zu lassen.⁵ Teilweise geschah das sogar in der neuen Sprache und ihren Darstellungsformen. Denkmuster des Hellenismus, speziell der Philosophie der Stoa, wurden aufgegriffen, um wesensmäßig israelitische Grundgedanken auszudrücken. Ein besonderes Beispiel hierfür ist Jesus Sirach, wenn er Weisheit und Gesetz identifiziert und damit die Torah Moses, das Kernstück des Judentums, in ein hellenistisches Gewand kleidet. Damit erreicht er einerseits, daß auch den Juden, die dem hellenistischen Zeitgeist aufgeschlossen gegenüberstehen, die Torah weiterhin wichtig und wertvoll bleibt und nicht zu einem verstaubten Element der Vergangenheit wird. Andererseits hat sich aber das Verständnis des Gesetzes durch die Annäherung an weisheitliches Denken nicht unerheblich verändert. Jesus Sirach konnte nicht umhin, hellenistische Denkkategorien aufzugreifen, gerade weil es seine Absicht war, verständigen Menschen seiner Zeit die alten Glaubensaussagen Israels zu bewahren.⁶ "Wenn im Judentum in der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus die Tora endgültig zum entscheidenden Mittelpunkt wurde, hat sich das Judentum damit ebenso selbst behauptet wie seine ihm eigentümliche 'hellenistische' Lebensform gefunden."⁷

³ Vgl. M.Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr., Tübingen, 1973² (WUNT 10).

⁴ M.Hengel, Judentum und Hellenismus, S.252.

⁵ Siehe den Literaturbericht von O.Kaiser, Judentum und Hellenismus, in: Verkündigung und Forschung. Altes Testament, Beihefte zu "Evangelische Theologie" 27, I/1982, S.68-88.

⁶ Siehe J.Marböck, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, Bonn, 1971 (Bonner Biblische Beiträge 37).

⁷ O.Kaiser, Judentum und Hellenismus, S.88.

Diesem geistigen Ringen ist es zu verdanken, daß das Judentum nicht unterging, als es nach den beiden jüdischen Aufständen endgültig die letzten Reste politischer Selbständigkeit und nationalen Eigenlebens verloren hatte, sondern daß es die Kraft fand, die normativen Überlieferungen seiner Geschichte immer wieder neu auszulegen, um vor den Anforderungen der sich wandelnden Zeit zu bestehen. In ähnlicher Weise stand bald auch das junge Christentum der Herausforderung durch die Gnosis gegenüber und mußte ebenso in einem zähen Ringen sein Selbstverständnis definieren und bewahren und seine wesentlichen Glaubensaussagen schützen. Dabei konnte es bei seiner christologischen Ausschließlichkeitsforderung an den alttestamentlichen Kampf um die Einzigkeit Gottes anknüpfen und darauf aufbauen.⁸ Die christologischen Aussagen des Neuen Testamentes stehen in der Tradition des "Schēma Israel".

Zieht man eine Bilanz in der Auseinandersetzung Israels mit den es umgebenden Kulturen des Alten Orients, dann erkennt man, daß es für Israel immer sowohl eine Gewinn- wie eine Verlustrechnung gewesen war und zwar in beiderlei Hinsicht: bei Annäherung an die fremde Kultur wie bei Abkapselung vor ihr. War man bereit zur Öffnung hin zu fremden Ideen und Vorstellungen einer in den meisten Fällen überlegenen Kultur, dann bestand der Gewinn in der Bereicherung durch Austausch und Übernahme neuartiger Vorstellungen und Erkenntnisse, die auch zu Ausweitung oder Veränderung überkommener eigener reizten. Verluste ergaben sich durch einen Bruch oder zumindest durch eine Störung in der Kontinuität zur eigenen Vergangenheit einerseits und andererseits durch eine Gefährdung des inneren Zusammenhaltes im eigenen Volk durch Parteibildungen und Abspaltungen; denn die Aufnahme fremden Gedankengutes rief auch immer Gegenreaktionen konservativer, "bewahrender" Kreise hervor. Bewegungen dagegen, die sich entschieden für eine Abkapselung vor fremden kulturellen Traditionen einsetzten, konnten als Gewinn die Bewahrung der eigenen Identität und die Kontinuität zur Geschichte verbuchen, mußten dafür aber einen Verlust an Gegenwartsbezug und Aktualität hinnehmen mit der Gefahr kulturellen Stillstandes oder sogar Rückentwicklung durch Isolation. Ein Musterbeispiel dafür sind die Rekabiter.

So wie Gewinn und Verlust die geistige Entwicklung des alten Israel begleiteten, so lassen sie sich auch beim modernen Israel beobachten, vielleicht so-

⁸ M.Saebø, "Kein anderer Name". Sieben Thesen zur christologischen Ausschließlichkeitsforderung aus dem Horizont des alttestamentlichen Gottesglaubens, in: Kerygma und Dogma 22, 1976, S.181-190.

gar in noch krasserer Form. Das jetzige Israel sucht seine Kontinuität zum früheren. Die alte Tradition gibt ihm einerseits die einzig mögliche Grundlage für seine Identität als Nation und Staat. Gleichzeitig aber ist sie Anlaß dauernder Spannungen zwischen Geschichte und Moderne, zwischen religiös-kulturellen Traditionen, die das geistige Überleben in der Vergangenheit ermöglicht hatten, und den Anforderungen eines modernen Staates, noch dazu unter den bedrängenden Bedingungen des Nah-Ost-Konfliktes. Eine Lösung dieses Grundproblems durch eine strikte Trennung von Staat und Religion ist für Israel nicht möglich. Kaum jemand vertritt diese Forderung. "Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" ist für Israel noch heute unaufgebbar. Doch wie dieser Grundsatz heute verwirklicht werden kann, darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Die einen suchen die Lösung in einem modernen Mehrparteienstaat westlicher Prägung, wobei für die Religion nur der Platz in der Familie, in der Synagoge und in der Schule bleibt. Sie erreichen damit die bestmögliche Bewältigung der Probleme eines modernen Industriestaates, sind aber anfällig z. B. für eine Auswanderung aus Israel, weil sie den Bezug der Religion zum Staat nicht mehr in überzeugender Weise darstellen können.

Andere Kreise, die die religiöse Tradition hochschätzen, und denen die Heimkehr nach Zion ungemein wichtig ist, geraten in einen tiefen Konflikt zwischen den Eigengesetzlichkeiten eines modernen Staates und den überkommenen religiösen Lebensformen, die unter den ganz anders gearteten gesellschaftlichen Bedingungen des "Judenviertels" im Mittelalter gewachsen waren.

Israel kann diesen Auseinandersetzungen nicht ausweichen, sondern muß zu einem Konsens zumindest der Mehrheit der Bevölkerung finden, sonst setzt es seine Existenz als selbständiger Staat aufs Spiel. Wie in biblischer Zeit muß Israel sich in einem geistigen Ringen - nicht nur in einem politischen - selbstbehaupten in einer fremden Umwelt.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AAH	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOT	Altorientalische Texte zum Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BASOR	Bulletin of the American schools of oriental research
BK	Biblischer Kommentar
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ N.F.	Biblische Zeitschrift Neue Folge
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ(Mon.ser.)	Catholic biblical quarterly (Monograph series)
EvTh (N.F.)	Evangelische Theologie (Neue Folge)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FS	Festschrift
GesSt.	Gesammelte Studien
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HO	Handbuch der Orientalistik
HK	Handkommentar zum Alten Testament
Hrsg.	Herausgeber
HUCA	Hebrew union college annual

ICC	International critical commentary of the Holy Scriptures
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of biblical literature
JQR	Jewish quarterly review
JSOT(Suppl.ser.)	Journal for the study of the Old Testament (Supplement series)
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KISchr	Kleine Schriften
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
NTD	Das Neue Testament Deutsch
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
RB	Revue biblique
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
SAT	Die Schriften des Alten Testaments
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
WdF	Wege der Forschung
WdO	Die Welt des Orients
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde

ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

LITERATURVERZEICHNIS

G.W.Ahlström, An archaeological picture of Iron Age religions in ancient Palestine, Helsinki, 1984 (*Studia Orientalia* 55:3)

---, Royal administration and national religion in ancient Palestine, Leiden, 1982 (*Studies in the history of the Ancient Near East* 1)

R.Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart, 1978 (*Calwer Theol. Monographien* 9)

L.C.Allen, Psalms 101-150, Waco/Texas, 1983 (*Word Biblical Commentary* 21)

A.Alt, Der Gott der Väter, in: *Kleine Schriften I*, München, 1953, S.1-78

---, Die literarische Herkunft von I Reg 19,19-21, in: *ZAW* 32, 1912, S.123-125

---, *Kleine Schriften II*, München, 1953

M.Anbar, Genesis 15. A conflation of two deuteronomic narratives, in: *JBL* 101, 1982, S.39-55

A.A.Anderson, The Book of Psalms. Vol.2. Psalms 73-150, London, 1972 (*New Century Bible*)

D.Arenhoevel, So wurde Bibel. Ein Sachbuch zum Alten Testament, Stuttgart, 1974

J.Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich/ München, 1975

---, Die "Häresie" des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion, in: *Saeculum* 23, 1972, S.109-126

---, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.-20. Dynastie, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1983 (*OBO* 51)

---, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit, Heidelberg, 1975 (*AAH* 1975,1)

P.Auffret, Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1981 (*OBO* 34)

K.Baltzer, Das Bundesformular, Neukirchen, 1964². (*WMANT* 4)

---, Jerusalem in den Erzväter-Geschichten der Genesis? Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Gen 14 und 22, in: E.Blum, Chr.Macholz, E.W.Stegemann (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (Festschrift für R.Rendtorff zum 65.Geb.), Neukirchen, 1990, S.3-12

G.Bardy, E.Boismard u.a. (Hrsg.), Élie le Prophète I, Paris, 1956

P.Beauchamp, Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse, Paris, 1969

J.v.Beckerath, Tanis und Theben. Historische Grundlagen der Ramessidenzeit in Ägypten, Glückstadt, 1951

Chr.T.Begg, Rereadings of the "animal rite" of Genesis 15 in early Jewish narratives, in: *CBQ* 50, 1988, S.36-46

---, The birds in Genesis 15,9-10, in: *Biblische Notizen* 36, 1987, S.7-11

---, The reading in 2 Sam 7,7: some remarks, in: *RB* 95, 1988, S.551-558

K.Berger/C.Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, Göttingen/Zürich, 1987 (NTD Textreihe 1)

P.Berger/Th.Luckmann, The social construction of reality, Garden City, N.Y., 1966

K.-H.Bernhardt, Amenophis IV. und Psalm 104, in: MIO 15, 1969, S.193-206

W.Beyerlin (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen, 1975 (ATD Erg.-Reihe 1)

E.Bickerman, Couper une alliance, in: ders., Studies in Jewish and Christian history I, Leiden, 1976 (AGJU 9), S.1-32

M.Bietak, Die Hauptstadt der Hyksos und die Ramsesstadt, in: Antike Welt. Zeitschrift für Archäologie und Urgeschichte, 6.Jahrgang, Heft 1, 1975, S.28-43 .

A.M.Blackman, The Psalms in the Light of Egyptian Research, in: The Psalmists. Edited by D.C.Simpson, Oxford, 1926, S.177-197; hier zitiert nach der deutschen Übersetzung "Die Psalmen in ägyptologischer Sicht", in: P.H.A.Neumann (Hrsg.), Zur neueren Psalmenforschung, Darmstadt, 1976 (WdF 192), S.134-155

E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, Neukirchen, 1984 (WMANT 57)

E.Blumenthal, Besprechung von: P.Auffret, Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1981 (OBO 34), in: ThLZ 109, 1984, Sp. 426-429

H.J.Boecker, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen, 1984² (Neukirchener Studienbücher 10)

---, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, Neukirchen, 1964 (WMANT 14)

H.J.Boecker/H.-J.Hermisson/J.M.Schmidt/ L.Schmidt, Altes Testament, Neukirchen, 1986² (Neukirchener Arbeitsbücher)

J.H.Breasted, Die Geburt des Gewissens, Zürich, 1950

L.Bronner, The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship, Leiden, 1968

M.Buber/Fr.Rosenzweig, Bücher der Geschichte, Köln, 1955

W.Bühlmann/K.Scherer, Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk, Fribourg, 1973 (Biblische Beiträge Bd. 10)

H.van den Bussche, Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique, Louvain, 1948

Ph. J.Calderone, Dynastic oracle and suzerainty treaty. 2 Samuel 7,8-16, Manila, 1966

A.F.Campbell, Of prophets and kings. A late ninth-century document (1 Samuel 1 - 2 Kings 10), Washington, 1986 (CBQ Mon. ser. 17)

R.A.Carlson, Élie à l'Horeb, in: VT 19, 1969, S.416-439

R.E.Clements, Abraham and David. Genesis XV and its meaning for Israelite tradition, London, 1967 (Studies in Biblical Theology. Sec.ser. 5)

---, God and temple, Oxford, 1965

G.W.Coats, Abraham's sacrifice of faith. A form-critical study of Genesis 22, in: *Interpretation* 27, 1973, S.389-400

---, Genesis with an introduction to narrative literature, Grand Rapids, 1983 (*The Forms of Old Testament Literature* 1)

R.L.Cohn, The literary logic of 1 Kings 17-19, in: *JBL* 101, 1982, S.333-350

R.B.Coote, Yahweh recalls Elijah, in: B.Halpern, J.D.Levenson (eds.), *Traditions in transformation. Turning points in biblical faith* (FS Fr.M.Cross), Winona Lake/Ind., 1981, S.115-120

J.Coppens, La prophétie de Nathan. Sa portée dynastique, in: W.C.Delsman u.a. (Hrsg.), *Von Kanaan bis Kerala* (FS J.P.M.van der Ploeg zum 70. Geb.), Neukirchen, 1982 (AOAT 211), S.91-100

P.C.Craigie, The comparison of Hebrew poetry: Psalm 104 in the light of Egyptian and Ugaritic poetry, in: *Semitics* 4, 1974, S.10-21

J.L.Crenshaw, A whirlpool of torment, Philadelphia, 1984 (*Overtures to biblical theology*)

---, Journey into oblivion. A structural analysis of Gen 22,1-19, in: *Soundings* 58, 1975, S.243-256

Fr.M.Cross, 'El and the god of the fathers, in: ders., *Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel*, Cambridge/Mass., 1973, S.13-43

---, Ideologies of kingship in the era of the empire. Conditional covenant and eternal decree, in: ders., *Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel*, Cambridge/Mass., 1973, S.219-273

---, Notes on a Canaanite psalm in the Old Testament, in: *BASOR* 117, 1950, S.19-21

---, Yahweh and Ba'1, in: ders., *Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel*, Cambridge/Mass., 1973, S.147-194

Fr.Crüsemann, Alttestamentliche Exegese und Archäologie. Erwägungen angesichts des gegenwärtigen Methodenstreits in der Archäologie Palästinas, in: *ZAW* 91, 1979, S.177-193

---, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, Neukirchen, 1978 (WMANT 49)

---, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, Neukirchen, 1969 (WMANT 32)

J.L.Cunchillos, Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la Fe de Israel a su entrada en Canaan, Valencia, 1976 (Institución San Jerónimo 6)

M.Dahood, Psalms III.101-150, Garden City/New York, 1970 (*The Anchor Bible* 17A)

R.J.Daly, The soteriological significance of the sacrifice of Isaac, in: *CBQ* 39, 1977, S.45-75

A.Deissler, The theology of Psalm 104, in: A.Finkel/L.Frizzell, Standing before God. Studies on prayer in scriptures and in tradition with essays in honor of J.M.Oesterreicher, New York, 1981, S.31-40

Fr.Delitzsch, Die große Täuschung, Stuttgart/Berlin, 1920

S.J.DeVries, 1 Kings, Waco, 1985 (Word Biblical Commentary 12)

W.Dietrich, Israel und Kanaan, Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme, Stuttgart, 1979 (Stuttgarter Bibelstudien 94)

Chr.Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, Königstein, 1985 (Bonner Biblische Beiträge 62)

H.Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit, Göttingen, 1984 (Grundrisse zum Alten Testament 4,1)

J.-L.Duhaime, La sacrifice d'Isaak (Gn 22,1-19). L'héritage de Gunkel, in: Science et Esprit 33, 1981, S.139-156

O.Eißfeldt, Alexander von Humboldts "Kosmos" und der 104.Psalm, in: KISchr III, S.471-480

---, Der Gott Bethel, in: KISchr I, S.206-233

---, Der Gott Karmel, Berlin, 1954

---, El und Jahwe, in: KISchr V, S.386-397

---, Gott und das Meer in der Bibel, in: KISchr III, S.256-264

---, Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe, in: KISchr IV, S.92-98

---, Jahve und Baal, in: KISchr I, S.1-12

H.Engel, Die Vorfahren Israels in Ägypten. Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849), Frankfurt, 1979 (Frankfurter Theologische Studien 27)

A.Falkenstein - W.v.Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich/Stuttgart, 1953

R.O.Faulkner, The ancient egyptian pyramid texts, Oxford, 1979

F.C.Fensham, A few observations on the polarisation between Yahweh and Baal in I Kings 17-19, in: ZAW 92, 1980, S.227-236

---, Father and son as terminology for treaty and covenant, in: H.Goedicke (Hrsg.), Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright, Baltimore/London, 1971, S.121-135

J.Fichtner, Das erste Buch von den Königen übersetzt und ausgelegt, Stuttgart, 1964 (Die Botschaft des Alten Testaments 12/I)

I.Finkelstein, The archaeology of the Israelite settlement, Jerusalem, 1988

L.R.Fisher (Hrsg.), Ras Shamra Parallels I, Rom, 1972

A.Fitzgerald, A note on Psalm 29, in: BASOR 215, 1974, S.61-63

G.Fohrer, Altes Testament - "Amphiktyonie" und "Bund"?, in: ThLZ 91, 1966, Sp.801-816.894-904

---, Die Propheten des Alten Testaments. Band 7: Prophetenerzählungen, Gütersloh, 1977

---, Elia, Zürich, 1957 (ATHANT 53)

---, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin, 1969

---, Tradition und Interpretation im Alten Testament, in: ZAW 73, 1961, S.1-30, wiederabgedruckt in: ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966), Berlin, 1969 (BZAW 115), S.54-83

---u.a., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, Heidelberg, 1973

J.P.Fokkelman, Narrative art in Genesis. Specimens of stylistic and structural analysis, Assen/Amsterdam, 1975 (Studia Semitica Neerlandica 17)

R.M.Frank, A Note on 3 Kings 19,10.14, in: CBQ 25, 1963, S.410-414

F.O.Garcia-Treto, Jacob's "Oath-Covenant" in Genesis 28, in: Trinity University Studies in Religion 10, 1975, S.1-10

Th.H.Gaster, Psalm 29, in: JQR 37, 1946/47, S.55-65

O.Genest, Analyse sémiotique de Gn 22, 1-19, in: Science et Esprit 33, 1981, S.157-177

D.Georgi, Das Wesen der Weisheit nach der "Weisheit Salomos", in: J.Taubes (Hrsg.), Religionstheorie und politische Theologie Band 2: Gnosis und Politik, München u.a., 1984, S. 66-81

E.S.Gerstenberger, Der bittende Mensch. Bitritual und Klagegedicht des Einzelnen im Alten Testament, Neukirchen, 1980 (WMANT 51)

---, Der Realitätsbezug alttestamentlicher Exegese, in: Congress Volume Salamanca 1983, ed. J.A.Emerton, Leiden, 1985, (SVT 36), S.132-144

H.Gese, Der Davidsbund und die Zionserwählung, in: ZThK 61, 1964, S.10-26; wiederabgedruckt in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München, 1974 (Beiträge zur evang. Theologie 64), S.113-129

H.L.Ginsberg, The Ugaritic Texts, Jerusalem, 1936

---, A Phoenician Hymn in the Psalter, in: Atti del Congresso Internazionale degli Orientalisti, Roma 23-29 Settembre 1935, Rom, 1938, S.472-476

R.Giveon, The impact of Egypt on Canaan. Iconographical and related studies, Freiburg(Schweiz)/ Göttingen, 1978 (OBO 20)

M.Görg, Ausweisung oder Befreiung? Neue Perspektiven zum sogenannten Exodus, in: Kairos 20, 1978, S.272-280

---, Fremdsein in und für Israel, in: Münchener Theologische Zeitschrift 37, 1986, S.217-232

---, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten, Stuttgart u.a., 1975 (BWANT 105)

---, Jahwe - ein Toponym?, in: Bibl. Notizen 1, 1976, S.7-14

- , Zur Geschichte der Š3sw, in: *Orientalia* 45, 1976, S.424-428
- F.W.Golka*, Die theologischen Erzählungen im Abraham-Kreis, in: *ZAW* 90, 1978, S.186-195
- , The aetiologies in the Old Testament. Part 1, in: *VT* 26, 1976, S.410-428
- , Zur Erforschung der Ätiologien im Alten Testament, in: *VT* 20, 1970, S.90-98
- N.K.Gottwald*, The tribes of Yahweh. A sociology of the religion of liberated Israel 1250-1050 B.C.E., Maryknoll/N.Y., 1979
- J.Gray*, I & II Kings. A Commentary, London, 1970² (Old Testament Library)
- H.Gressmann*, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea), Göttingen, 1921² (SAT II,1)
- H.Gunkel*, Die Psalmen, Göttingen, 1929⁴, 1968⁵ (HK II,2)
- , Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft, in: Fünfter Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Protokoll der Verhandlungen, hrsg. von M.Fischer u. Fr.M.Schiele, Berlin, 1910, S.169-180
- , Elias, Jahve und Baal, Tübingen, 1906 (Religions geschichtliche Volksbücher II, 8)
- , Genesis übersetzt und erklärt, Göttingen, 1910³ (GHK I/1)
- J.Ha*, Genesis 15. A theological compendium of Pentateuchal history, Berlin/New York, 1989 (BZAW 181)
- W.W.Hallo*, The origins of the sacrificial cult. New evidence from Mesopotamia and Israel, in: P.D.Miller u.a. (Hrsg.), Ancient Israelite religion. Essays in honor of Fr.M.Cross, Philadelphia, 1987, S.3-13
- G.Hammann*, Le songe de Jacob et sa lutte avec l'ange (Genèse 28 et 32). Repères historiques d'une lecture et des ses variations, in: *RHPhR* 66, 1986, S.29-42
- G.F.Hasel*, The meaning of the animal rite in Genesis 15, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 19, 1981, S.61-78
- C.T.R.Hayward*, The present state of research into the targumic account of the sacrifice of Isaac, in: *Journal of Jewish Studies* 32, 1981, S.127-150
- G.C.Heider*, The cult of Molek. A reassessment, Sheffield, 1985 (JSOT Suppl. ser. 43)
- W.Helck*, Die Ägypter und die Fremden, in: *Saeculum* 15, 1964, S.103-114
- , Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr., Wiesbaden, 1971².
- , Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reiches, Leiden/Köln, 1958
- M.Hengel*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v.Chr., Tübingen, 1973² (WUNT 10)
- J.Henninger*, Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften? Zur Deutung von Gen.15,9ff., in: ders., Arabica sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte

Arabiens und seiner Randgebiete, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1981 (OBO 40), S.275-285

G.Henschel, Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung, Leipzig, 1977 (Erfurter Theol. Studien 33)

S.Herrmann, Die Königsnovelle in Ägypten und Israel, in: Wiss. Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, 3.Jahrg. 1953/54, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe, Heft 1, S.51-62; wiederabgedruckt in: ders., Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments, München, 1986 (Theol. Bücherei 75) S.120-144

---, Israel in Ägypten, in: ZÄS 91, 1964, S.63-79

---, Israels Aufenthalt in Ägypten, Stuttgart, 1970 (SBS 40)

---, Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuer Hypothesen, in: Studien zur Ethnogenese Bd.2, Opladen, 1988, S.43-95 (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd.78)

---, Mose, in: EvTh N.F.23, 1968, S.301-328

J.Hoftijzer, Die Verheißungen an die drei Erzväter, Leiden, 1956

S.H.Hooke (ed.), Myth and ritual. The myth and ritual of the Hebrews in relation to the culture pattern of the Ancient East, London, 1933

E.Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt, 1971

---, Vom Geschichtsbild der alten Ägypter, in : ders., Geschichte als Fest, Darmstadt, 1966, S.9-29

Fr.Horst, Der Eid im Alten Testament, in: ders., Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, München, 1961, S.292-314

---, Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten, in: EvTh 20, 1960, S. 193-205

Fr.-L.Hossfeld, Die Sinaiwallfahrt des Propheten Elija. Gedanken zu 1.Kön 19,1-18 anlässlich der Sinaixkursion des Studienjahres der Dormition Abbey 1978/79, in: Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift 54, 1978, S.432-437

C.Houtman, Jacob at Mahanaim, in: VT 28, 1978, S.37-44

---, What did Jacob see in his dream at Bethel? Some remarks on Genesis XXVIII 10-22, in: VT 27, 1977, S.337-351

T.Ishida, The royal dynasties in ancient Israel. A study on the formation and development of royal dynastic ideology, Berlin/New York, 1977 (BZAW 142)

H.Jagersma, The tithes in the Old Testament, in: Oudtestamentische Studien 21, 1981, S.116-128

H.L.Jansen, Ägyptische Religion, Göttingen, 1971 (Handbuch der Religionsgeschichte Bd. I)

J.M.A.Janssen, Fonctionnaires sémites au service de l'Égypte, in: Chronique d'Égypte 26, 1951, S.50-62

K.Jaroš, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1974 (OBO 4)

A.Jepsen, *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte*, München, 1934

J.Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, Göttingen, 1987 (FRLANT 141)

---, *Die Vollmacht des Propheten im Alten Testament*, in: *EvTh* 31, 1971, S.305-322

---, *Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition*, in: H.W.Wolff (Hrsg.), *Probleme biblischer Theologie. G.v.Rad zum 70.Geb.*, München, 1971, S.183-198

---, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen, 1965 (WMANT 10)

A.Jirku, *Die Welt der Bibel*, Stuttgart o.J.

K.Johanning, *Der Bibel-Babel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie*, Frankfurt/M., 1988 (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Band 343)

H.-W.Jüngling, *Ich bin Gott - keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament*, Würzburg, 1981

O.Kaiser, *Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament*, in: ders., (Hrsg.), *Denkender Glaube (FS Ratschow)*, Berlin/New York, 1976, S.24-48

---, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin, 1959 (BZAW 78)

---, *Judentum und Hellenismus*, in: *Verkündigung und Forschung. Altes Testament*, I/1982 (Beihefte zu "Evangelische Theologie" 27), S.68-88

---u.a.(Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte*, Gütersloh, 1982-1985

---, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15*, in: *ZAW* 70, 1958, S.107-126

P.Kalluveetil, *Declaration and covenant. A comprehensive review of covenant formulae from the Old Testament and the Ancient Near East*, Rom, 1982 (AnBib 88)

O.Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich u.a., 1972

O.Keel/M.Küchler, *Synoptische Texte aus der Genesis Bd.2*, Fribourg, 1971 (Bibl. Beiträge 8/2)

R.Kilian, *Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22*, Stuttgart, 1970 (SBS 44)

Ph.J.King, *The contribution of archaeology to biblical studies*, in: *CBQ* 45, 1983, S.1-16

K.A.Kitchen, *Alter Orient und Altes Testament. Probleme und ihre Lösungen. Aufklärung und Erläuterung*, Wuppertal, 1965

R.Küttel, *Die Psalmen*, Leipzig, 1929⁵⁺⁶. (KAT 13)

C.Kloos, *Yhwh's combat with the sea. A canaanite tradition in the religion of ancient Israel*, Amsterdam/Leiden, 1986

K.Koch, Redemption and creation in Psalms 103-105. A study in redaction history within the Book of Psalms, in: G.Robinson (ed.), For the sake of the gospel. Essays in honour of S.Amirham, Mysore, 1980, S.64-69

M.Köckert, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, Göttingen, 1988 (FRLANT 142)

F.Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, Berlin/New York, 1986 (BZAW 166)

---, Verzicht auf die Quellschriften im Pentateuch? - Konsequenzen aus Textbeobachtungen in Exodus 3-14 -, in: Annual of the Japanese Biblical Institute 12, 1986, S.3-28

H.-J.Kraus, Psalmen 1. und 2. Teilband, Neukirchen, 1978⁵. (BK XV/1+2)

H.Kruse, Archetypus Psalmi 104 (103), in: Verbum Domini 29, 1951, S.31-43

---, David's covenant, in: VT 35, 1985, S.139-164

C.Kuhl, Die "Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip?, in: ZAW 64, 1952, S.1-11

F.K.Kumaki, The deuteronomistic theology of the temple - as crystallized in 2 Sam 7, 1 Kgs 8, in: Annual of the Japanese Biblical Institute 7, 1981, S.16-52

E.Kutsch, Die Dynastie von Gottes Gnaden, in: ZThK 58, 1961, S.137-153; wiederabgedruckt in: ders., Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65.Geb. hrsg. von L.Schmidt und K.Eberlein, Berlin/New York, 1986 (BZAW 168), S.129-145

---, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament, Berlin, 1973 (BZAW 131)

R.Lack, Le sacrifice d'Isaac - Analyse structurale de la couche élohiste dans Gn 22, in: Biblica 56, 1975, S.1-12

A.L.Laffey, A study of the literary function of 2 Samuel 7 in the deuteronomistic history (extract), Rom, 1981

N.P.Lemche, Early Israel. Anthropological and historical studies on the israelite society before the monarchy, Leiden, 1985 (SVT 37)

D.Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen, 1950 (Beiträge zur Historischen Theologie Bd. 12)

M.Lichtheim, Late Egyptian wisdom literature in the international context. A study of Demotic instructions, Freiburg(Schweiz)/Göttingen, 1983 (OBO 52)

J.Lindblom, Theophanies in holy places in Hebrew religion, in: HUCA 32, 1961, S.91-106

S.E.Loewenstamm, Zur Traditionsgeschichte des Bundes zwischen den Stücken, in: VT 18, 1968, S.500-506

N.Lohfink, Culture shock and theology. A discussion of theology as a cultural and a sociological phenomenon based on the example of a Deuteronomic law, in: Biblical Theology Bulletin 7, 1977, S.12-22

---, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15, Stuttgart, 1967 (SBS 28)

---, Rückblick im Zorn auf den Staat. Vorlesungen zu ausgewählten Schlüsseltexten der Bücher Samuel und Könige, Frankfurt, 1984

---, Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2. Kön 8,19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk (masch. Referat, noch ungedruckt)

E.Lohse, Der König aus Davids Geschlecht. Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge, in: Abraham unser Vater. Festschrift O. Michel, Leiden/ Köln, 1963, S.337-345

B.O.Long, 1 Kings with an introduction to historical literature, Grand Rapids, 1984 (The Forms of the Old Testament Literature 9)

---, The problem of etiological narrative in the Old Testament, Berlin, 1968 (BZAW 108)

O.Loretz, Die Psalmen II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen (Psalm 90-150), Neukirchen, 1979 (AOAT 207/2)

---, Psalm 29. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht, Soest, 1984 (Akad. Bibliothek 2)

---, The perfectum copulativum in 2 Sm 7,9-11, in: CBQ 23, 1961, S.294-296

J.Lust, A gentle breeze or a roaring thunderous sound?, in: VT 25, 1975, S.110-115

---, Elijah and the theophany on Mount Horeb, in: Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 41, 1976, S.91-100

V.Maag, MALKÛT JHWH, in: SVT 7, 1959, S. 129-153

---, Zum hieros logos von Beth-el, in: Asiatische Studien 4, 1951, S.122-132; wiederabgedruckt in: H.H.Schmid/O.H.Steck (Hrsg.), Kultur, Kulturkontakt und Religion (FS V.Maag 70. Geb.), Göttingen, 1980, S.29-37

Chr.Macholz, Psalm 29 und 1.Könige 19. Jahwes und Baals Theophanie, in: R.Albertz u.a. (Hrsg.), Werden und Wirken des Alten Testaments (FS C.Westermann zum 70. Geb.), Göttingen/Neukirchen-Vluyn, 1980, S.325-333

A.Malamat, A Mari prophecy and Nathan's dynastic oracle, in: J.A.Emerton (Hrsg.), Prophecy. Essays presented to G.Fohrer on his 65.birthday, Berlin/ New York, 1980 (BZAW 150), S.68-82

---, The Amorite background of Psalm 29, in: ZAW 100, 1988 Supplement, S.156-160

J.Marböck, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, Bonn, 1971 (Bonner Biblische Beiträge 37)

B.Margulis, The Canaanite origin of Psalm 29 reconsidered, in: Biblica 51, 1970, S.332-348

J.Mauchline, I and II Kings, in: M.Black/H.H.Rowley (eds.), Peake's Commentary on the Bible, London u.a., 1962

A.D.H.Mayes, The story of Israel between settlement and exile. A redactional study of the deuteronomistic history, London, 1983

P.K.McCarter,Jr., II Samuel. A new translation with introduction, notes and commentary, New York, 1984 (The Anchor Bible 9)

D.J.McCarthy, Old Testament covenant. A survey of current opinions, Richmond, 1972

- , II Samuel 7 and the structure of the deuteronomistic history, in: JBL 84, 1965, S.131-138
- , Treaty and covenant, Rom, 1978².
- S.E.McEvenue*, The Elohist at work, in: ZAW 96, 1984, S.315-332
- W.McKane*, Studies in the patriarchal narratives, Edinburgh, 1979
- E.Meile*, Isaaks Opferung. Eine Note an Nils Alstrup Dahl, in: Studia Theologica 34, 1980, S.111-128
- G.E.Mendenhall*, The Hebrew conquest of Palestine, in: The Biblical Archaeologist 25, 1962, S.66-87
- T.N.D.Mettinger*, King and Messiah: The civil and sacral legitimation of the Israelite kings, Lund, 1976 (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 8)
- , Salomonic state officials. A study of the civil government officials of the Israelite monarchy, Lund, 1971 (Coniectanea Biblica, Old Testament series 5)
- F.Mildenberger*, Die vordeuteronomistische Saul-Davidüberlieferung (Diss.), Tübingen, 1962
- S.Mittmann*, Komposition und Redaktion von Psalm XXIX, in: VT 28, 1978, S.172-194
- R.W.L.Moberly*, The earliest commentary on the Akedah, in: VT 38, 1988, S. 302-323
- J.A.Montgomery - H.S.Gelman*, A critical and exegetical commentary on the Books of Kings, Edinburgh, 1951 (ICC)
- S.Morenz*, Art. "Ägypten und die Bibel", in: RGG³, Band 1, Sp. 117-121
- , Die ägyptische Literatur und die Umwelt, in: HO I, 1,2, 1970², S.226-239
- S.Mowinckel*, Natanforjettelsen, II Sam. kap 7, in: Svensk Exegetisk Årsbok 12, 1947, S.220-229
- , Psalm criticism between 1900 and 1935 (Ugarit and Psalm exegesis), in: VT 5, 1955, S.13-33 (wiederabgedruckt und übersetzt bei P.H.A.Neumann, Psalmenforschung, S.315-340)
- D.Murray*, Once again 't 'hd šbty Ysr'l in II Samuel 7:7, in: RB 94, 1987, S.389-396
- G.Nagel*, À propos des rapports du psaume 104 avec les textes Égyptiens, in: Festschrift A.Bertholet, hrsg. von W.Baumgartner u.a., Tübingen, 1950, S.395-403
- R.D.Nelson*, The double redaction of the deuteronomistic history, Sheffield, 1981 (Journal for the Study of the OT, Suppl. Ser. 18)
- Fr.Nötscher*, Das Buch der Psalmen, Würzburg, 1959
- M.Noth*, Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes, in: Gest, München, 1960², S.142-154
- , David und Israel in 2.Samuel 7, in: GeSt, München, 1966³, S.334-345
- , Geschichte Israels, Göttingen, 1959⁴, Berlin, 1963⁵.
- , Jerusalem und die israelitische Tradition, in: GeSt, München, 1960², S.172-187

- , Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Darmstadt, 1966³.
- , Überlieferungsgeschichtliche Studien, Darmstadt, 1963
- M.A.O'Brien*, The deuteronomistic history hypothesis. A reassessment (unpubl. diss.), Melbourne, 1987
- M.Oliva*, Jacob en Betel. Visión y voto (Gn 28,10-22), Estudio sobre la fuente E, Valencia, 1975 (Institución San Jerónimo 3)
- A.Olrik*, Epische Gesetze der Volksdichtung, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 51, 1909, S.1-12
- E.Otto*, Jakob in Bethel. Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobüberlieferung, in: ZAW 88, 1976, S.165-190
- , Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches" Ex XX 22 - XXIII 13, Leiden u.a., 1988 (Studia Biblica 3)
- H.Paulsen*, Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule, in: ZThK 75, 1978, S.20-55
- W.J.Peck*, Murder, timing, and the ram in the sacrifice of Isaac, in: Anglican Theological Review 58, 1976, S.23-43
- L.Perlitt*, Bundestheologie im Alten Testament, Neukirchen, 1969 (WMANT 36)
- J.Plastaras*, Und rettet sie aus Ägypten, Stuttgart, 1970 (Biblisches Forum 5)
- N.Poulssen*, König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments, Stuttgart, 1967 (Stuttgarter Bibl. Monographien 3)
- A.de Pury*, Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales, 2 Bde, Paris, 1975
- V.W.Rabe*, Israelite opposition to the temple, in: CBQ 29, 1967, S.228-233
- K.v.Rabenau*, Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Exod. 13,17 - 14,31, in: Theologische Versuche, hrsg. von P.Wätzel und G.Schille, Berlin, 1966, S.7-29
- G.v.Rad*, Das erste Buch Mose. Genesis, Göttingen, 1961⁶. (ATD 2/4)
- , Theologie des Alten Testaments I, München, 1982⁸, Theologie des Alten Testaments II, München, 1960
- M.Rehm*, Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg, 1979
- P.V.Reid*, šbty in 2 Samuel 7:7, in: CBQ 37, 1975, S.17-20
- B.Renaud*, La structure du Ps 104 et ses implications théologiques, in: Revue des Sciences Religieuses 55, 1981, S.1-30
- R.Rendtorff*, Genesis 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichten, in: Werden und Wirken des Alten Testaments (FS C.Westermann zum 70.Geb.), R.Albertz u.a. (Hrsg.), Göttingen, 1980, S.74-81
- , Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22, in: ZAW 94, 1982, S.511-523
- , Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, Neukirchen, 1967 (WMANT 24)

H.Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22, Neukirchen, 1968 (Biblische Studien 53)

---, Besprechung von: K.W.Whitelam, *The just king. Monarchical judicial authority in Ancient Israel*, Sheffield, 1979 (JSOT Suppl. ser. 12), in: ThLZ 106, 1981, Sp.562f.

W.Richter, Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferungen, in: BZ N.F.11, 1967, S.21-52

---, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, Bonn, 1963 (Bonner Bibl.Beträge Bd.18)

H.Ringgren, The impact of Ancient Near East on israelite tradition, in: D.A.Knight (ed.), *Tradition and theology in the Old Testament*, London, 1977, S.31-46

Ph.de Robert, Juges ou tribus en 2 Samuel VII 7 ?, in: VT 21, 1971, S.116-118

H.W.Robinson, The Hebrew conception of corporate personality, in: *Werden und Wesen des Alten Testamentes*, Berlin, 1936 (BZAW 66), S.49-62

J.Robinson, *The first Book of Kings. Commentary*, Cambridge, 1972 (The Cambridge Bible Commentary 5)

M.de Rochemonteix, Le temple égyptien, in: *Bibliothèque Égyptologique III*, Paris, 1894, S.1-38

G.Rouiller, Le sacrifice d'Isaac (Genèse 22,1-19), in: G.Antoine u.a., *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc 15), Neuchâtel/Paris, 1975, (Bibliothèque Théologique), S.16-35

H.H.Rowley, *From Joseph to Joshua. Biblical traditions in the light of archaeology*, London, 1950

W.Rudolph, Jona, in: A.Kuschke/E.Kutsch (Hrsg.), *Archäologie und Altes Testament* (FS K.Galling), Tübingen, 1970, S.233-239

S.Rummel, Using ancient near eastern parallels in Old Testament study, in: *The Biblical Archaeology Review* 3,3, 1977, S.3-11

A.Rupp, Amarnaglaube und Jahwemonotheismus, in: *Studies in the History of Religions* 31, 1975, S.48f.

K.Rupprecht, Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?, Berlin/New York, 1977, (BZAW 144)

H.Rust, Elia am Horeb. 1.Kön 19, in: EvTh 5, 1938, S.443-451

M.Saebø, "Kein anderer Name". Sieben Thesen zur christologischen Ausschließlichkeitsforderung aus dem Horizont des alttestamentlichen Gottesglaubens, in: *Kerygma und Dogma* 22, 1976, S.181-190

H.W.F.Saggs, *The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*, London, 1978 (Jordan Lectures 1976)

G.Sauer, Israels Feste und ihr Verhältnis zum Jahweglauben, in: G.Braulik (Hrsg.), *Studien zum Pentateuch. W.Kornfeld zum 60.Geb.*, Wien/Freiburg/ Basel, 1977, S.135-141

J.Scharbert, Die Landverheißung als "Urgestein" der Patriarchen-Tradition, in: A.Caquot/S.Légasse/M.Tardieu (Hrsg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.Mathias Delcor*, Neukirchen/ Kvelaer, 1985 (AOAT 215), S.359-368

- , Genesis 12-50, Würzburg, 1986 (Die Neue Echter Bibel, Liefg. 16)
- , Patriarchentradition und Patriarchenreligion. Ein Forschungs- und Literaturbericht, in: Verkündigung und Forschung 19, 1974, S.2-22
- H.Schmid*, Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise, Darmstadt, 1986 (Erträge der Forschung 237)
- , Mose. Überlieferung und Geschichte, Berlin, 1968 (BZAW 110)
- H.H.Schmid*, Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich, 1974
- , Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich, 1976
- H.Schmidt*, Die Psalmen, Tübingen, 1934 (HAT 1,15)
- L.Schmidt*, Überlegungen zum Jahwisten, in: EvTh 37, 1977, S.230-247
- W.H.Schmidt*, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen, 1975², 1982⁴. (Neukirchener Studienbücher 6)
- , Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Neukirchen, 1964 (WMANT 17)
- , Exodus. 1.Teilband Exodus 1-6, Neukirchen, 1988 (Bibl. Kommentar. AT II/1)
- , Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, Darmstadt, 1983 (Erträge der Forschung 191)
- , Jahwe in Ägypten. Unabgeschlossene historische Spekulationen über Moses Bedeutung für Israels Glauben, in: Kairos 18, 1976, S.43-54
- , Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes, Berlin, 1966². (BZAW 80)
- , Kritik am Königtum, in: Probleme biblischer Theologie. Festschrift G.v.Rad, München, 1971, S.440-461
- H.-Chr.Schmitt*, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22, 1-19⁺ und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, in: Biblische Notizen 34, 1986, S.82-109
- , "Priesterliches" und "prophetisches" Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17 - 14,31. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch, in: A.H.J.Gunneweg und O.Kaiser (Hrsg.), Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments (Festschrift für E.Würthwein), Göttingen, 1979, S.139-155
- H.Schmoldt*, Elias Begegnung mit Jahwä (1 Kön 19,9-14), in: Biblische Notizen 43, 1988, S.19-26
- H.Seebass*, Gehörten Verheißungen zum ältesten Bestand der Väter-Erzählungen?, in: Biblica 64, 1983, S.189-210
- M.Sekine*, Elias Verzweiflung - Erwägungen zu 1.Kön XIX, in: Annual of the Japanese Biblical Institute 3, 1977, S.52-68
- J.van Seters*, Abraham in history and tradition, New Haven/London, 1975
- , Confessional reformulation in the exilic period, in: VT 22, 1972, S.448-495

- , Der Jahwist als Historiker, Zürich, 1987 (Theologische Studien 134)
- K.Seybold*, Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten, Göttingen, 1972 (FRLANT 107)
- , Die Geschichte des 29.Psalms und ihre theologische Bedeutung, in: ThZ 36, 1980, S.208-219
- , Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1.Könige 19, in: EvTh 33, 1973, S.3-18
- , Psalm 104 im Spiegel seiner Unterschrift, in: ThZ 40, 1984, S.1-11
- M.Simon*, La prophétie de Nathan et le temple. Remarques sur II Sam. 7, in: RHPhR 32, 1952, S.41-58
- J.-L.Ska*, Exode XIV contient-il un récit de "guerre sainte" de style deutéronomistique?, in: VT 33, 1983, S.454-467
- J.Skinner*, Genesis, Edinburgh, 1956² (ICC Vol.1)
- R.Smend*, Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. XVII-XIX, in: VT 25, 1975, S.525-543
- , Der biblische und der historische Elia, in: SVT 28, 1975, S.167-184
- N.H.Snaith*, The First and Second Books of Kings, in: G.A.Buttrich u.a. (eds.), The Interpreter's Bible 3, New York, 1954
- W.v.Soden*, Abraham treibt Geier zurück: Was soll Gen 15,11 besagen?, in: H.-P.Müller (Hrsg.), Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden, Berlin/New York, 1985, S.213-218
- , Alter Orient und Altes Testament. Grundsätzliche Erwägungen zu einem neuen Buch, in: WdO 4, 1967/68, S.38-47
- J.A.Soggin*, Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung, Berlin, 1967 (BZAW 104)
- , Der Beitrag des Königtums zur israelitischen Religion, in: Studies in the religion of Ancient Israel, Leiden, 1972 (SVT 23), S.9-26
- , Probleme einer Vor- und Frühgeschichte Israels, in: ZAW 100, 1988 Supplement, S.255-267
- W.Spiegelberg*, Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente, Straßburg, 1904
- R.Stadelmann*, Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten, Leiden, 1967
- W.Stärk*, Lyrik (Psalmen, Hohes Lied und Verwandtes), Göttingen, 1911 (SAT III,1)
- J.J.Stamm*, Elia am Horeb, in: Studia biblica et semitica (Festschrift für Th.Chr.Vriezen), Wageningen, 1966, S.327-334
- O.H.Steck*, Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104, in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien, München, 1982 (Theol. Bücherei 70), S.240-261
- , Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, Neukirchen, 1968 (WMANT 26)

Fr.Stolz, Das erste und zweite Buch Samuel, Zürich, 1981 (Zürcher Bibelkommentare AT 9)

---, Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel, Zürich, 1972

---, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion, Berlin, 1970 (BZAW 118)

W.Stolz, Die Vertrauenswürdigkeit der Natur. Psalm 104, in: ders., Gottes verborgene Gegenwart. Denkanstöße aus der Bibel, Freiburg/Basel/Wien, 1976, S.12-31

H.Tadmor, Traditional institutions and the monarchy: social and political tensions in the time of David and Solomon, in: T.Ishida (ed.), Studies in the period of David and Solomon and other essays. Papers read at the international symposium for Biblical studies Tokyo 5-7 December 1979, Tokyo, 1982, S.239-257

W.Thiel, Besprechung von: H.D.Lance, American biblical archeology in perspective, und W.G.Dever, Retrospects and prospects in biblical and Syro-Palestinian Archeology, in: Biblical Archaeologist 45, Heft 2, 1982, in: OLZ 83, 1988, Sp.243

---, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen, 1980

---, Vom revolutionären zum evolutionären Israel? Zu einem neuen Modell der Entstehung Israels, in: ThLZ 113, 1988, S.401-410

Th.L.Thompson, The historicity of the patriarchal narratives. The quest of the historical Abraham, Berlin, 1974 (BZAW 133)

St.Timm, Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9.Jahrhundert v.Chr., Göttingen, 1982 (FRLANT 124)

M.Tsevat, Studies in the Book of Samuel III. The steadfast house: What was David promised in II Sam.7:11b-16?, in: HUCA 34, 1963, S.71-82

A.Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrier, Jena, 1921

R.de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd.II, Freiburg/Basel/Wien, 1962

---, Histoire ancienne d'Israel. Des origines a l'installation en Canaan, Paris, 1971

---, Le roi d'Israel, vassal de Yahvé, in: Mélanges Eugène Tisserant I, Rom, 1964, S.119-133

T.Veerkamp, Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher (1.17-2.11), Stuttgart, 1983

T.Veijola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, Helsinki, 1975 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser.B, Tome 193)

---, Das Opfer des Abraham - Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, in: ZThK 85, 1988, S.129-164

W.Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testamentes 2/I, Zürich, 1946².

A.Volten, Studien zum Weisheitsbuch des Anii, Kopenhagen, 1937

W.G.E.Watson, Classical Hebrew poetry. A guide to its techniques, Sheffield, 1984 (JSOT Suppl. ser. 26)

H.Weidmann, Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen, Göttingen, 1968

P.Weimar, Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7, in: *Biblica* 57, 1976, S.38-73

---, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17 - 14,31, Wiesbaden, 1985 (Ägypten und Altes Testament 9)

- und *E.Zenger*, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, Stuttgart, 1975 (SBS 75)

M.Weinfeld, The covenant of grant in the Old Testament and in the Ancient Near East, in: *JAOS* 90, 1970, S.184-203

H.Weippert, Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, in: *ThR* 50, 1985, S.213-249

M.Weippert, Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends. Über die Š3sw der ägyptischen Quellen, in: *Biblica* 55, 1974, S.265-280.427-433

A.Weiser, Die Legitimation des Königs David, in: *VT* 16, 1966, S.325-354

---, Die Psalmen, Göttingen, 1959⁵. (ATD 14/15)

---, Die Tempelbaukrise unter David, in: *ZAW* 77, 1965, S.153-168

J.Wellhausen, Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin, 1899³.

P.Welten, Kulthöhe und Jahwetempel, in: *ZDPV* 88, 1972, S.19-37

G.J.Wenham, The symbolism of the animal rite in Genesis 15: A response to G.F.Hasel, in: *JSOT* 22, 1982, S.134-137

C.Westermann, Arten der Erzählung in der Genesis, in: ders., Forschung am Alten Testament, München, 1964 (Theol. Bücherei Bd.24), S.9-91

---, Genesis, Neukirchen, 1981 (Bibl. Kommentar AT Bd I/2)

---, Genesis 12-50, Darmstadt, 1975 (Erträge der Forschung Bd.48)

H.C.White, The divine oath in Genesis, in: *JBL* 92, 1973, S.165-179

---, The initiation legend of Isaac, in: *ZAW* 91, 1979, S.1-30

K.W.Whitelam, The just king. Monarchical judicial authority in Ancient Israel, Sheffield, 1979 (JSOT Suppl. ser. 12)

C.F.Whitley, The genius of Ancient Israel. The distinctive nature of the basic concepts of Israel studied against the cultures of the Ancient Near East, Amsterdam, 1969

R.J.Williams, "A people come out of Egypt". An egyptologist looks at the Old Testament, in: *SVT* 28, 1975, S.231-252

---, The Hymn to Aten, in: Documents from Old Testament Times, ed. by D.W.Thomas, London, 1958, S.142-150

H.G.M.Williamson, 1 and 2 Chronicles, Grands Rapids/London, 1982 (New Century Bible Commentary)

E.Würthwein, Die Bücher der Könige. 1.Kön.17 - 2.Kön.25 übersetzt und erklärt, Göttingen, 1984 (ATD 11,2)

---, Elijah at Horeb: Reflections on I Kings 19,9-18, in: Proclamation and Presence (FS für G.H.Davies), Richmond/Virg., 1970, S.152-166

W.Zimmerli, 1.Mose 12-25. Abraham, Zürich, 1976 (Zürcher Bibelkommentare AT 1.2)

REGISTER DER BIBELSTELLEN

Genesis		15,13f	30 A.13
		15,13	27,30
1	144,184	15,14	27
1,14	159	15,15	27
12-50	51 A.70	15,16	28,30 A.13,41
12-26	75	15,17	28-30,36,39
12,1-3	51,52 A.75	15,18	28,30 A.13,
12,3	76		31f,37f,41
13,14-17	51	15,19-21	31,41
15	22,28f,30 A.13,	15,19	28
	31 A.16,32-37,	15,20	28
	38 A.43,	15,21	28
	39 A.45,	16,10.12	51
	41 A.53,63f,70,	18,17-33	52 A.75
	75,78,81,83	20,1-18	53 A.84
15,1-6.7-21	51	21,8-21	53 A.84
15,1-7.11.13-16	41	22	22,45,50-56,58,
15,1-6	28,41,51,		60 A.104,63-65,
	52 A.75		70,75,78,81,83
15,6	28	22,1-19	45,49 A.66
15,7--21	28f,51,53,	22,1-14.19	51,53
	57 A.96	22,1-13.19	46,53 A.84
15,7-12.17f	31,39,41	22,1-2	45f
15,7f	72	22,1	43,45f,48
15,7	27,31	22,2.14	84
15,8	27,32	22,2	43,46,49-51,56f
15,9f.17	35	22,3-10	46
15,9-12.17	32-39	22,3	43,46
15,9f	34,36	22,4-6	46
15,9	27	22,4	43,57
15,10	27,37	22,5	43
15,11	27,39f	22,6	43,47
15,12	27,29,30 A.12,	22,7f	46f,57
	38 A.43,40	22,7	43,46,48
15,13-17	30f,47,84	22,8	43,46f,48 A.63
15,13-16	29,30 A.13,	22,9	43,46
	39 A.47,41	22,10	44,46

22,11-14	46 A.60	28,20-22	71-73
22,11f	46	28,20f	65,73-75,77
22,11	44,46,48,57	28,20	63
22,12	44,46,56,59	28,21	63,73,77,83
22,13	44,46,56,59	28,22	63,65,68,73f,76f
22,14	44,47-51,56-59	31,54	36
22,15-18	46 A.60,47, 49 A.66,50f, 53,59	32,2f	64 A.106,65
		33,20	83
22,15	44,47	35,1-7	77
22,16	44,47	35,11f	75
22,17f	47	46,34	91 A.9
22,17	44,47,51 A.73		
22,18	44,47	Exodus	
22,19	44,46 A.60,47f, 50,56	3,18	92,100
23f	52 A.75	5,1f	92
26,2-5	51	5,2	100
28	22,64 A.106,65, 67f,73,78,81,83f	5,8.17	92 A.10
		7,16	92 A.10
28,3f	75	8,1.8.20.25.27f	92 A.10
28,10-22	63,75,77	9,1.13	92 A.10
28,10-21	77	10,3.7.9.24-26	92 A.10
28,10.13-16.20f	64	12,12	90 A.7
28,10	62,64,70,75,78	12,31	92 A.10
28,11f.17-19	64	14	87 A.4,89 A.6
28,11	62,64	14,5	102 A.35
28,12	62,64,67	14,13-31	86
28,13-15	64,71,75	14,13f.19-21.24f.27.30f	87
28,13	62,64f,71,75f	14,15-18.21-23.26-29	88
28,14	62,65,76	15,21	171
28,15	62,65,71,73-76	19	141 A.48
28,16.20f	65	32,13	51
28,16	62,65f,71,74-76, 83	33	141 A.48
		Numeri	
28,17-19	64	24,6	158
28,17	62,64,66,68,71, 74,83	Richter	
28,18f	64	6	39f
28,18	62,64,66,70	6,17-24	39
28,19	63f,67,76		

2. Samuel

7	103,106-108, 109 A.11.13, 113,118,119, 123,126,128,187 111
7,1-17	109,113,128
7,1-16	111
7,1-7	108
7,1-3	110
7,1-7.12-14.16f	110
7,1-5.7-10.12.14f.17	112
7,1f.4f.7.11.16	111
7,1-7.12-15	112
7,1-3.11-15	111
7,1-5.7	111
7,1.8f.11.16	112
7,1.9-11.13.16	112
7,1.11.13	110
7,1.10f	110,128
7,1.11	110
7,1	104
7,2	112
7,3f.8-10.12.14f.17	110
7,3.8f.11.14-16	104
7,3	112
7,4-9.15	108
7,4	104,113 A.24, 114
7,5-7	108,123
7,5	111
7,6.11	112
7,6f	111
7,8-10.12.14f.17	111
7,8-11	109
7,8f	108
7,8	110,111,128
7,10f	111
7,11-16	105,109,110,124
7,11	109
7,12-16	110
7,12f	

7,12	124
7,13	105,110, 113 A.24,128
7,14	109,119,124
7,15f	109 A.12
7,16	105,119,125
12	119 A.35

1. Könige

2,4	124
11,38	124
12,26f	118 A.33
17-19,18	150 A.61
17f	132
17	132,150
17,2-6	150
18	40,129,132-134, 150,187
18,17-40	39
19	129-136, 141-143, 149 A.58,150, 152,187
19,1-18	133
19,1-6.13-15	132
19,1-3	130,132f,150, 152
19,1f	133
19,2-9.11.13f	132
19,2	130 A.6
19,3-9.11-15.18	133
19,3-9.11.13	133
19,3.8-10.13	132
19,3-8	133
19,3-6	132
19,3	130 A.6
19,4.13f	134
19,4-8	149,152
19,4f.7f	132
19,7f	132f
19,8-18	133

19,8-13	132
19,8	140 A.43
19,9-18	137,147,149,152
19,9.11-18	132
19,9-11.14-16	132
19,9.11-13	133
19,9.11.13	131
19,9-12	131
19,9-11	130,132f
19,9f	134,137
19,9	136 A.34,137, 139 A.41
19,10.14	145,150
19,10	137,139 A.42
19,11-14	131
19,11-13	131,134,137
19,11f	133,138,145
19,11	135
19,12f	133
19,12	136 A.34,138
19,13-18	131
19,13-15.18	133
19,13f	138
19,13	135,138
19,14	135,138, 139 A.42
19,15-18	131-135, 149 A.58
19,15-17	133
19,15f	138
19,15	138
19,16	138
19,17f	138,145
19,17	138
19,18	138,149
19,19-21	131f,134,149, 152
21	16 A.43
22	145

2. Könige

1	144
5,17	149 A.57

Jesaja

6	145
19,1	157
28,2	143
29,6	143
30,30	143
40-55	144
40,22	157
45,1	126

Jeremia

5,22	158
15,17f	148
15,19	148
20,7	148
20,9	148
34	33-35,37
34,18f	32f,37
41,4f	118 A.33

Ezechiel

1,4	157
-----	-----

Amos

1,2	144 A.52
-----	----------

Nahum

1,3-6	143
-------	-----

Psalmen

8,5-7	180
18,8-16	160
18,8-15	143
18,11	157
18,14	144 A.52
18,16	158,168
19	174

19,6f	174 A.31	104,2-5.10-19.32	171
19,15	160	104,2-5.10.13f.19	166
23,5	158	104,2	157,167,170
29	141-143, 144 A.52	104,3f	166,170
29,3.10	168	104,3	157
29,3	141,158	104,4	157
29,4	142	104,5	157
29,5	142	104,6-9	167f,170-172, 177,181
29,6	142	104,6	157
29,7	142	104,7	158
29,8	142	104,8	158
29,9	142	104,9	158
29,10	157	104,10	158,170
50,3	143	104,11	158
65	172 A.29	104,12	158
68,5	157,167	104,13-18	169
74,16	159	104,13-16	170
77,17	158	104,13	158,170
77,19	143	104,14	158
80,11	158	104,15	158,170
89,5.30.37f	124	104,16	158,170
89,31-35	125	104,17	158
93,1	157	104,18	158,170
96,10	157	104,19	159,177
97,1-5	143	104,20-30	170-172,175, 181f
103	183 A.47		
103,1	157	104,20-22	175
103,22	160	104,20f	175
104	23,155f,165f, 168,170-172, 175,176 A.32, 178-183,188	104,20	159
		104,21f	174
		104,21	159
		104,22	159
104,1.31.33-35	171,182	104,23	159,174
104,1-19.32	172 A.30,181	104,24-27	174
104,1-9.31f	168 A.22	104,24	159,174
104,1.6-9.20-30	171	104,25	159,167
104,1-19	166,169-171	104,26	159
104,1.6-9	171,173	104,27	159,174
104,1-4	166	104,28	159
104,1	157,171 A.27	104,29f	174

104,29	159	17,11	124
104,30	159	17,12	124
104,31-35	181	17,14	125
104,31	160,171 A.27	28,5	125
104,32	160,166,169-171	2. Chronik	
104,33-35	171 A.27		
104,33f	179	3,1	49
104,33	160	6,9	124
104,34	160	13,5	124
104,35	160,170 A.26, 171 A.27,172, 181 A.44	36,23	126
		Jes Sir	
132,11f	124	43,6-8	159
132,12	125	Offb.Joh	
139,19-22	160		
144,5	160	21,5-7	122
145,15	159		
146,4	159		
147,8	158		
147,9	159		
148,8	157		
Hiob			
4,13f	33		
34,14f	159		
38,10f	158		
38,37	158		
38,39f	159		
40,10	157		
Proverbia			
8,27	157		
8,29	158		
Kohelet			
12,7	159		
1. Chronik			
17	123-126		
17,4	123f		
17,6	104		

Zum vorliegenden Buch

Das Volk Israel lebte im Schnittpunkt mehrerer grosser Kulturen des Alten Orients. Es ist nur natürlich, dass diese Kulturen das kulturelle, soziale, politische und wirtschaftliche Leben Israels beeinflusst haben. Im Alten Testament finden sich jedoch nicht nur Spuren von Übernahme fremder Vorstellungen sondern auch von bewusster Ablehnung und polemischer Zurückweisung wie von gezielter Veränderung. Übernahme, Ablehnung und Veränderung geschahen nicht zufällig und unbewusst. Sie waren Teil eines bewusst vollzogenen Prozesses – des Ringens Israels um Selbstbehauptung unter den altorientalischen Grosskulturen. Dieser Prozess begleitete Israel während seiner ganzen Geschichte – von den Anfängen bis in die neutestamentliche Zeit hinein. Die vorliegende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, das Ringen Israels um Selbstbehauptung in wesentlichen Geschichtsetappen und zentralen alttestamentlichen Texten aufzuspüren und exemplarisch darzustellen.